الباب الأول: في إثبات وجود الله تعالى:

إثبات وجود الله -الذي هو رأس الدين، و أساسه الأعظم، و ركنه الأول-، عنوانه المعبر عنه في علم الكلام: "إثبات الواجب"؛ لكون معنى وجود الله، الذي يثبت أهل ذلك العلم، وجودَ من يجب وجوده.

ففي الموجودات موجود كذلك، و نحن المؤمنين بالله، نؤمن بهذا الموجود، الواجب الوجود...؛ و نثبت وجوده من غير تعيين لذاته بغير هذا الوصف، الذي هو "وجوب الوجود".

و مرادنا من "الله"، هو تلك الذات المتصفة بهذا الوصف، كائنة من كانت.

و ليس في الموجودات ما يثبت وجوده من طريق وجوبه، إلا الله؛ لأن كل ما سواه موجود، لا ضرورة لوجوده، و لا استحالة لعدمه، و يسمونه "الممكن"، و الله هو "الواجب".

فلا موجود أحق منه تعالى بأن يكون موجوداً، فهو أحق بالوجود من مثبتيه، و نُفاته، و من كل ما يثبته المثبتون؛ و ليس في الدنيا أحمق و أضل من نفاته، أو الشاكين في وجوده؛ إذ يمكن كلَّ شيء أن لا يكون موجوداً، أو يُشكّ في وجوده، لأنه ممكن يقبل الوجود و العدم، ليس وجوده إذا كان موجوداً ضرورياً، و لا عدمه إذا كان معدوماً؛ و لا يمكن أن لا يكون الله موجوداً، و لو فرض عدمه كان هذا فرضَ عدم من يجب وجوده، و هو تناقض محال<4>.

أما أنه لا بد في الموجودات من وجود موجود، واجب الوجود، فنحن نحكم به، موقنين من دون أن نراه، مستدلين على وجوده من وجود الموجودات الممكنة الوجود، التي نراها، و نشاهدها، و التي لا يتسنى لها أن توجد، لولا وجود ذلك الموجود، الواجب الوجود.

و هذا الباب الكبير من الكتاب، مسوق لإيضاح هذا الاستدلال، الذي توليناه، بتوفيق الله و عنايته؛ و قبل الشروع في صميم الموضوع، نبحث في مسألتين:

1- المسألة الأولى: هل للدين أساس من الصحة، و هل يهم الإنسان درس ذلك؟

و بعبارة أخرى: هل البت في مسألة الدين إثباتاً، أو نفياً، و استيقاناً وجود الله الذي هو أساس الدين، من المسائل الرئيسية الحيوية للإنسان؛ بل في رأس تلك المسائل بأجمعها؟

نحن لا نجهل عند ما ندعو كل من يعد نفسه من أهل التفكير إلى درس كتابنا هذا، أن من المبادئ العصرية الحديثة، أن يُقضى على فكرة الديانة الراسخة في أذهان الأمم، منذ ابتدأ تاريخها؛ و أن القضاء عليها يُعدُّ من تمام تحرير البشر.

و لا ريب في كون هذا المبدأ، المعادي لفكرة الديانة، مبنيا على زعم أن الدين ليس له أساس من الصحة، و لا لله تعالى وجود إلا في أوهام معتقديه[1].

غير أنه إن كان الله موجوداً، و النشأة<5> الأخرى واقعة، مع ما فيها من محاسبة الإنسان، على ما سبق له في حياته الدنيا، و جزائه عليه، إن خيراً فبالخير، و على رأسه الإيمان بالله، الذي خلقه؛ و إن شرا فبالشر، و على رأسه الكفر و الإلحاد....

إن كان الأمر، كما يعتقده المؤمنون، و كان المتوهمون هم المكذبين، فلا يكون إذن حد لأهمية مسألة الدين، و تبيُّنها....؛ و لا يكون حد لضلال المنكرين، و لا للويل الذي يجره عليهم إنكارهم[2].

و عليه، فتكون هذه الحياة الحاضرة، التي نعقد كل آمالنا عليها، و نقف كل جهودنا على اجتناء سعادتها، و اجتناب شقوتها، كالدرر المدرسي، الذي لا يقام لسعادته و لا لشقائه وزن، إلا على قدر ما يفتح لمن يجتازه من باب السعادة، أو الشقاء في الدور الذي يأتي من بعده.

و لا يزيل شيئا من خطورة المستقبل الكبير، الذي ينتظر المرءَ في نشأته الثانية ما نسمع كثيرا من أبناء العصر، أن ما يهم أهل هذا الزمان، هو الحقائق الملموسة الراهنة، دون ما قدر له من الوقائع الغيبية الآتية، بعد أن كان أتيها مقطوعا به، من دون شك ينتاب عقيدة المرء الدينية، و يخامرها الفينة بعد الفينة؛ كما لا يزيل شيئاً من خطورة الحياة، التي تواجه الفتى، بعد انقضاء الدور المدرسي، أن لا تكون هذه الحياة<6> أيضا من الحقائق الملموسة الراهنة، و هو في الدور المدرسي، و سِنِّه، إلا عند الشاب الغافل، الذي تلهيه الأهواء عن واجب ذلك الدور.

فخطورة المسألة، إنما هي في تحقق وقوع الحياة الثانية، أو عدم تحققه؛ ذلك الذي يُعنى به العاقل المفكر في العواقب، و الذي ندرسه في هذا الكتاب، مقلبين النظر فيه، و مبتدئين من مسألة وجود الله، مالك يوم الدين و الدنيا.

و الذين ينكرون الحياة الثانية، من غواة التجربة، بحجة أنها ليست من الحقائق الملموسة، فهم كما لم يجربوا وقوع تلك الحياة، لم يجربوا عدم وقوعها أيضا.

و الموت الذي كل نفس ذائقته، و كل نفس تجربه كل يوم في أناس غيره، يكفي العاقل حقيقةً ملموسةً رهيبة... و من مؤسسات المدنية الحديثة الغربية، شركات التأمين على الحياة، يراجعها الناس للتأمين على حياتهم؛ و لا معنى لهذا التعبير عن غاية تلك المعاملة.

فهل تكون حياة المقيدين في تلك الشركات مضمونة؟

كلا، و المعنى الحقيقي للتأمين على الحياة الأبدية، إنما يوجد عند الكاسبين آخرتهم في دنياهم.

---

[1] كما سمعت واحداً من العامة، الذين كنا نحسب أن عقيدتهم الدينية أمتن، فإذا بك تراها تزول بأسخف تشكيك من مشكك، كما نبه عليه علماؤنا في مسألة إيمان المقلد... سمعته، و هو من عامة تركيا الحديثة... يتأسف على ما مضى له من الزمان، حال كونه مؤمناً بما ألقى رجال الدين في وهمه من الأفكار التي اختلقوها، و لا أساس لها من الصحة.

على أن عقيدة الإنكار الحادثة في ذلك العامي ملغاة أيضا، إلا أنها في دورته الجديدة ملقاة من أناس آخرين؛ فهو مقلد في حالتيه.

[2] بل و لا للويل الذي يجره شك الشاكين في دينهم عليهم؛ لأن الدين لا يتألف مع الشك، و يتطلب الجزم الخالص؛ و لا يصح أيضا إيمان المرء احتياطاً، ليقي نفسه من العذاب، إن كان ما يعتقده المؤمنون حقا، و هو لا يزال على شك في صحة ما يعتقدونه.

و ما ادعاه ابن الوزير اليمني، في (إيثار الحق على الخلق)، (ص: 19)، من كفاية هذا الإيمان الاحتياطي، في إنقاذ صاحبه، استدلالاً بآخر قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَإِن تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [الحجرات:14]؛ فليس بشيء؛ و كيف يصح إيمان من قال الله عنهم: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾؟ أما اعتراف القرآن بإسلامهم، فذاك الإسلام بمعنى الاستسلام، إذ لا يتصور إسلام بدون إيمان؛ و آخر الآية مقيد بشرط إطاعتهم مخلصين لا متظاهرين، ليلتئم مع أولها.

و ليس بشيء أيضا قياس المؤلف اليمني هذا الإيمان الاحتياطي بإيمان المقلد عند القائلين بصحته، لأن القائلين بذلك يشترطون كون المقلد جازماً بصحة ما يعتقده جزماً لا يشوبه بأدنى شك، و لا ينقصه إلا الاستدلال.

ثم لا نجهل ما سيقولون اعتراضاً علينا، من أن أناس هذا الزمان، لا يجدون في خلال مجادلتهم الحياة الحاضرة القاسية، التي لا تدر على الأكثرين غير المعيشة الضنك، فراغاً من الوقت، ليشتغلوا فيه بالأعمال الدينية، و لا سيما بدرس، و تحقيق ما يكون أساس تلك الأعمال من البت في مسألة وجود الله؛ حتى يتوجه إليهم ما ذكرته آنفاً من التكاليف، على تقدير أن يكون الدين حقيقة من الحقائق الهامة الحيوية للبشر، إن لم يُسأل الإنسان عنها في الدنيا، يُسأل في الآخرة...

و حتى يصبح تشبيه واجباته بواجبات السنين المدرسية، التي تكتسب بها سعادة سنوات أخرى، أهم مما قبلها، و أطول.

أنا لا أجهل اعتراضهم هكذا، بما يشبه إعراض أمة عن سماع دعوة النبي المبعوث إليهم، و عن النظر في معجزته للتثبت في نبوته...

لا أجهل حالتهم هذه، و هم يجهلون جوابي عليهم بوجهين:

الأول: كيف يجد من يجد من الناس فراغاً، و سعة من وقته المشغول<7>، قبل كل شيء، بالسعي في أمر المعيشة، و مجادلة حوائج الحياة الضرورية، للتوسع في أنواع العلوم، و التمرن في شتى اللغات؟

فإن كان هذا الصنف من الناس على كثرته في هذا الزمان، قليلاً بالنسبة إلى الجميع، و منحصراً على الأكثر في الأغنياء، و أولادهم، فليكن المشتغلون أيضا بتدقيق أمر الدين، و المتعمقون في درسه من تلك الفئة القليلة...

لكن، على شرط أن لا يكون القيام بهذا الواجب مقصوراً على رجال الدين، بل منتشراً بين كل صنف من صنوف الخاصة، و أن لا يبقى الإسلام كأنه دين صنف المعممين من المسلمين فقط، و واجب الاهتمام به و الدفاع عن حقوقه واجبهم، و موقف غيرهم من الإسلام موقف المساوم المترخص!!!

و بعد مراعاة هذه الشروط، يكون درس أمر الدين من الفئة المختصة مقبولاً عند الجميع، و ما تقرر بين الدارسين معمولا به لدى الجميع كما هو الحال في سائر المسائل.

و الوجه الثاني: أنا لو صرفنا النظر عما يصيب منكري الدين، في يوم الدين، من الويلات، كما صرفوا هم أنفهسم، فلا شك لهم معي في لزوم الأخلاق لأي أمة، تسعى أن لا تتأخر عن سائر الأمم، في حلبة الحياة الدنيا، و أن تقوم حق القيام بواجبها في الذود عن كيانها، و كرامتها، و وطنها، و استقلالها فيه.

فهل يسع المعترضين أن ينكروا لأخلاق، كما ينكرون الدين؛ أو على الأقل، كما ينكرون سعة أوقاتهم للنظر في أمر الدين؟ أم يعترفون بإصابة شاعر مصر في قوله:

و إنما الأمم الأخلاق ما بقيت	و إن همُ ذهبت أخلاقهم ذهبوا

و لا شيء يعدل الدين، مما يعمد الأخلاق، و إن كان الملاحدة يدعون الاستغناء عن الدين بالعلم، المقوم للأخلاق، لأن وازع الدين أقوى من غيره.....؛ حيث يكون تأثيره: قانونيا، ماديا، مؤيدا بالعقوبات الشاملة للظاهر و الباطن؛ في حين أن تأثير العلم أدبي بحت، و تأثير القانون الحكومي، لا يجاوز الظاهر.

ألا يرى أن تعميم التعليم في الأمم الراقية<8>، لا يغنيهم عن وضع قوانين زاجرة، مع أن تعميم الدين أسهل من تعميم العلم.

و قد نفى "اسبنسر" الأخلاق العلمية.

و قال "هانري بولنكاريه"، في كتابه (الأفكار الجديدة): [ليست هناك أخلاق علمية، و لن تكون؛ و إنما يكون العلم مساعداً للأخلاق بالواسطة].

و رأى "فيختة" تلازماً بين الدين و الأخلاق، فقال: [إن الدين من غير أخلاق، خرافة؛ و الأخلاق من غير دين، عبث].

و لم ير "كانت" ضماناً للأخلاق، يوثق به، غير الدين....

حتى إن هذا الفيلسوف، انتقد جميع الأدلة، المنصوبة لإثبات وجود الله -كما سيأتي-، ثم بنى الإيمان به على دليل الأخلاق، فأوشك أن لا يعترف بوجود الله، لولا ضرورة الحاجة إليه، لصيانة الأخلاق؛ و رأى أجدر وصف لمن ينكر وجود الله، أن يقول: [إنه كافر بالأخلاق]؛ و إن كان لنا كلام على رأيه هذا، في ترجيح الأخلاق، لإثبات وجود الله، على أدلته المعروفة النظرية، يأتي إن شاء الله في محله من هذا الكتاب.

و خلاصة الجواب على اعتراضهم الأخير: عدم التعويل على صلاح الدنيا أيضاً، من غير استنادٍ إلى الدين.

و أنا لا أجهل بعد هذا أيضاً، أن المتظاهرين بالدين مع عدم الاعتراف به من صميم قلوبهم، يماشونني في التسليم بلزوم المحافظة على أخلاق الأمم، بواسطة الدين؛ و إنما يخالفونني في اعتقاد أن الدين حقيقة، تستند إلى الواقع، لا إلى قضاء حاجة اجتماعية فقط.

فالدين عندهم يُقبل على أنه ذريعة إلى الأخلاق، و ضرورة لصلاح المجتمع.

و إني بعد التنبيه على أن هذا المذهب ليس بمذهب "كانت"، المار الذكر، الذي أنزهه عن أن يكون على مذهب هذه الفئة غير المؤمنة؛ أنتقد عليهم هذه العقلية الزائفة، و لا أرى فيها ضماناً معقولاً، لا لمصلحة الدين، و لا لمصلحة الأخلاق؛ لأن معناها لو فكروا أن الدين أكذوبةٌ يُتمسك بها، و يُتخذ أساساً تقوم عليه أخلاق المجتمع؛ إلا أن هذه الأكذوبة، تعتبر، بل تعتقد صدقاً، ليصح اتخاذها أساساً للأخلاق، و لا تكون الأخلاق قائمة على<9> أساسٍ فاسدٍ، فتفسد هي أيضا.

و بعبارة أخرى، لئلا يكون قد ارتُكب في مبتدأ الأخلاق، و مبتناها ما ينافيها من الكذب، الذي هو رأس المفاسد و المساوي.

و معنى هذا المعنى، بناء الأخلاق على التناقض؛ لأن تحليل تلك العقلية، أن المرء يُكلّف مع علمه بكون الدين خرافة، أن يعتقده كأنه حقيقة، و أنه أفضل ما تبنى عليه الأخلاق، و أمتنه؛ فيخادع نفسه، و غيره في دينه، و أخلاقه.

لكن الخرافة لا تكون حقيقة باعتبارها حقيقة، و الكذب لا يكون صدقاً باعتباره صدقاً؛ و إنما يتضاعف الكذب، و يرتقي من الكذب البسيط، إلى المركب، كما هو الحال في قسمي الجهل البسيط و المركب؛ مع كون المركب أشد القسمين، و أسوأهما.

فلا مناص إذن، و لا خلاص بعد بناء الأخلاق على الدين، من أن يكون الصميمي في دينه، هو الصميمي في أخلاقه، و أن يكون زائف الدين، زائف الأخلاق، و مشبوهه، مشبوهها.

و معنى هذا البيان، أن كون الدين ضرورةً اجتماعية كما يدعون، يتوقف على كونه حقيقة من الحقائق، و إلا فلا

يكفي هذا الدين لتأدية تلك الضرورة ما تحتاج إليه من الأداء، فتكون دعواهم، مع مايضيفون إليها من عدم الاعتراف بكون الدين من الحقائق الثابتة، جمعاً بين النقيضين، ناقضة لنفسها بنفسها.

لم يبق -بعد قطع كل طريق هكذا- على محاولي الجمع بين الأخلاق، و بين عدم الاقتناع بأساس الدين، إلا أن يقولوا: "لا نماريك في وجوب أن يكون العامة متدينين، و مخلصين في دينهم؛ و ليس هذا بمانع عن معرفة الخاصة بحقائق الأمور؛ و إنما واجبهم أن لا يتظاهروا بهذه المعرفة، و يحترموا عقائد الأمة.

و أنا أقول: أيُّ حقيقة هي التي يعرفها الخاصة ضد الدين؟

أليست معرفتهم عبارة عن الجهل بالحقائق الدينية، مع الإعراض عن درسها، و نقاشها؟

فإن لم يعرضوا عنه، فإني <10> أدعوهم إلى مطالعة هذا الكتاب، و مناقشتي فيه.

أما اختلاف الخاصة عن العامة في العقلية الدينية، فهذا هو الداء العضال، العقام، الذي أصيب به الغرب أولا، ثم قلده الشرق، و أمعن فيه أكثر من مقلِّده، حتى حفر حفرة هائلة بين طبقات الأمم، أعمق، و أخطر مما بين الأغنياء و الفقراء، و قضى على التواد و التراحم....

فالعامة، تلبي دعوات الشيوعية، و تنتهب أموال الأغنياء، و مع هذا لا ينجو من الفقر؛ و أسر الخاصة[3]، الذين يعتبرون مخادعة الناس من حقوق الأذكياء، لفقدان الدين، الذي يدعوهم إلى رحمة الناس، و إنصافهم، و يؤسس بين طبقاتهم المتفاوتة في المال و العقل، أخوة صادقة إنسانية.

و تشخيص ذلك الداء، على القاعدة التي انتهينا إليها مع القارئ، من أن زائف الدين، زائف الأخلاق البتة، و مشبوهه مشبوهها؛ أن يكون العصريون اقتسموا الأخلاق بينهم و بين العامة، فاختاروا لهم صميمها، القائم على أساس الديانة، و اختاروا لأنفسهم زيوفها، و مشبوهاتها.

و أقول -بعد كل هذا و ذاك من الكلمات، المقنعة بلزوم الدين، و الإيمان بالله، لمصلحة البشر في دنياه و آخرته-: إن العلم، إن كانت له عند الإنسان قيمة، و خطورة، لا يجوز معهما أن يشغله عنه شاغل، فمن الضروري أن يكون العلم بالله، و بوجوب وجوده، في رأس جميع العلوم، و المعارف البشرية.

من حيث أنه على تقدير وجوده، تكون تلك العلوم مع العقول المهتدية إليها كلها من خزائن جوده، و يكون في عدم الاعتراف بوجوده، أشنع ما يتصور، و ما لا يتصور من سوء الأدب، و نكران الجميل.

و العقل الذي امتاز به الإنسان على غيره من طبقات الوجود الطبيعي -حتى قال "شاتوبريان": [إن الإنسان حيوان ميتافيزيقي]-، يتطلب من صاحبه أن لا يتفانى <11> في الطبيعيات، بحيث تستغرق كل همه، و كل شغله؛ بل يفرز من أثمن أوقاته -مهما كانت مشغولة- قسطاً للتفكير في منشأه، و مصيره، و المحيط الذي يتنفس من هوائه، و يشبع نظره من مدى أنحائه...

فلو وجد أحدنا نفسه على أثر استيقاظه من نومه ذات صباح، في صرح لم يره من قبل، و هو أفخم، و أبدع، و أوسع ما يكون؛ فلا شك في أنه يندهش، و يكون أول ما يسأله، و يفحص عنه مالك القصر[4]؛ فهل عظمة صرح العالم، و سعة <12> حدوده، و ارتفاع سمكه، فوق ما يتصوره المتصورون؛ مغنيتُهُ عن أن يكون له مالك يفحص عنه؟

ثم إنه كيف، و من أي طريق أتى هذا الصرح؟

و من أي طريق كان مجيئه؟

فهل كان يعرفه، لو لم يسمعه من الناس في سن التمييز؟

و لماذا لا يندهش عندما سمع أنه خرج من بطن أمه؟

و طريق النطفة، و التكون منها في بطن أمه، ينبغي أن لا يقنعه، فيغنيه عن التفتيش في مصدره، لكون ذلك التكون أعظم معجزة جديرة بأن ينكرها <13> الأستاذ فريد

---

[3] و الرأسمالية، التي كانوا يشكون من أسرها قبل البلشفية، تتمركز بعدها في الحكومة، ثم يكون أسرها أشد، و سلطتها على الفقراء المأسورين أوسع، و أقوى بكثير من الرأسماليين الأولين المتفرقين.

[4] قال الأستاذ أحمد أمين بك، في مقالة منشورة في (مجلة الثقافة، عدد 346)، بعنوان: "الحياة الروحية": [بيت جميل، تروعك عظمته، و فخامته، و قد أسبل عليه القديم جلالا، يشهد لمهندسه بالقدرة الفنية، تدخله، فتعجبك آياته، كما أعجبك بناؤه، قد فرشت كل حجرة منه فرشا جميلا متناسقا، و زين البيت كله بأنواع الزينة، و حلي بأنواع الطرف، و كان حديث الناس في الإعجاب به، و وصف جماله و جلاله، يفيض المهندس في وصف بنائه، و الفنان في الإشادة بفنه، و الهاوي في الإعجاب بظرفه، و الأديب بوحي مناظره؛ و كلهم متفقون على حسنه.

و لكنهم اختلفوا اختلافا كبيرا، في أمر من أموره؛ فقوم يقولون: إن في البيت كنزا مدفونا، لسنا نعلم مقره، و لكنا واثقون من وجوده، و هذا الكنز في غاية من عظم القيمة، حتى إن البيت و ما فيه لا يساوي شيئا بجانبه، و من وصل إليه، أو نال شيئا منه، كان ذا حظ عظيم؛ أما من اكتفى بمنظر البيت، و متاعه، فلم يدرك من الأمور إلا ظواهرها.

و قال آخرون: إن هذا الكلام من صنع الخيال، و ليس في البيت إلا ما نحس، و ما نرى، و ما نلمس؛ فهذا هو الحق، و هو الحق وحده؛ أما الكنز، فلا نؤمن به، إذ لا دليل عليه، و إنما هي أقوال قالها السلف، و توارثها الخلف؛ و لسنا نؤمن إلا بالحس، فإن شئتم أن نؤمن بالكنز، فأرونا جهرة.

و لما خلا المؤمنون بالكنز إلى أنفسهم، اختلفوا فيما بينهم على طريقة استكشافه؛ فقال قوم: نطلق البخور، و نقرأ التعاويذ، حتى يفتح الكنز؛ و قال آخرون: إنما يكون ذلك بسحر، و ضرب الرمل؛ و هزئ آخرون بكل ذلك، و قالوا: إن الوسيلة للوصول إليه صفاء النفس، و رياضتها، و تطهيرها، و إرهاف مشاعرها، حتى تصبح كالمرآة المجلوة، تنعكس عليها صورة الأشياء، و منها الكنز].

ثم قال: [هذا مثل الحياة المادية، و الحياة الروحية؛ و هذا مثل الحياة الروحية، بما فيها من حق و باطل].

و ختم الأستاذ مقالته هذه، التي لا تخلو من مواضع تجلب الإعجاب و الاستحسان، بقوله: [فقد أصبح الناس بين قائل يقول: ليس في البيت كنز؛ و قائل: إن في البيت كنزاً يفتح بالبخور و التعاويذ؛ و ليس هذا، و لا ذاك، مما يدعو إلى اطمئنانهم؛ و هم ينتظرون من يهديهم إلى الكنز، بما يتفق و عقليتهم، و عواطفهم].

و أنا أقول: أراد الأستاذ باختلاف سكنة البيت، في وجود كنز لا يعلم محله من البيت، أو عدم وجود شيء فيه غير ما يحسنونه و يلمسونه، اختلاف الناس في وجود موجود وراء هذا الكون المحسوس، و هو الله، الذي يعترف المؤمنون بوجوده، حينما ينكره ملاحدة الماديين، و الطبيعيين.

لكن المناسب المعقول في التمثيل عن الله، أن يكون صاحب البيت المذكور، الذي يتصرف فيه، و يراقب أعمال الداخلين من غير أن يكون منظورا لهم، و يعد الذين يرضى عنهم ما لا عين رأت، و لا أذن سمعت....، في بيت آخر أجمل من هذا، و أفخم؛ لا أن يكون كنزاً مدفوناً في محل مجهول منه.

لأن الكنز مهما غلت، و عظمت قيمته، فلا يتصور له التصرف في البيت و سكنته، و إنما يتصرف فيه صاحب البيت، الذي بناه، أو بني له غيره.

و البيت يمكن أن يكون بلا كنز، و لا يمكن أن يكون من غير مالك، و لا بان...

ثم لا ينفع المؤمن مجرد الإيمان بوجود الكنز، من غير وصول إليه، حين ينفع المؤمن إيمانه بالله من وراء الغيب.

فالتمثيل عن الله بالكنز، غير ملائم من وجوه؛ و إنما انجذاب العقول و الأفكار في مصر إلى المال، حتى في الحياة الروحية، أكثر من أي شيء غيره؛ أمال الأستاذ إلى ترجيح هذا التمثيل.

و أدعى ما في هذه المقالة إلى الاعتراض و الانتقاد، كون كاتبها قد حصر في موضعين منها وسائل الإيمان بالله من المؤمنين؛ في خرافات المحترفين، أو رياضات المتصوفين؛ و أهمل براهين علماء الكلام، العقلية، و المنطقية؛ و قد علم القارئ في مناسبة أخرى سبقت في مقدمة كتابنا هذا، أن الأستاذ أمين بك من الغامطين لعلم

وجدي بك، لاستحالتها، لولا أن يكون له مكوّن قادر على كل شيء.

و لا يمنع من إعجازها، و إنكارها، كثرة أمثالها؛ بل كثرة الأمثال تكون معجزة ثانية، و تكونه بنفسه من النطفة المهينة، من غير مكوّن، و من غير شعور بذلك التكوُّن الحاصل من نفسه مستحيل عند العقل.

فمن كونه إذن، و أتى به إلى صرح الكون؟

و من كوّن الصرح، الذي أتاه؟

و لعل مكوِّن كل من الآتي، و المأتَى العجيبين، واحد، لا شريك له!

فهذا التفكير، كان يشغل حتما ذهن كل إنسان أكثر من أن يشغله أي شيء؛ لولا أنه قدم هذا العالم طفلا، ليس من شأنه الإدراك، و التفكير فيه، و في موجده...، و عند بلوغه سن التفكير، يكون قد تقادم عهده بالعالم، و نفسه، و تعوّد عدم التفكير؛ فلولا ذلك، لكان كل أحد ذي عقل، لا يريحه عقله عن التفتيش في موقفه العجيب المحير، كمن وجد نفسه ذات صباح في مملكة عظيمة، مترامية الجوانب، أو قصر عال، لم يره من قبل، كما قلنا.

و مع هذا، فبلوغه الحلم، و انكشاف غريزته الجنسية، يكون له بمثابة تولد جديد منه إلى العالم، و قدوم جديد؛ و عندئذ، يجب عليه أن يفهم الدافع الخفي القوي، الذي دفع أبويه إلى العمل لإبقاء النوع الإنساني، من حيث لا يشعران على أكثر تقدير، و هما ليسا بموجدَي هذه الغريزة فيهما، بل وجداها حاضرة، لما جاء أوانها، كما وجدها حاضرة في نفسه.

فمن الذي أوجدها، و أعدها فينا؟

أليس هو ﴿خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[الروم:21]؟ [5]

فهذا، أعني بلوغ الحلم، أوان التفكير للإنسان في وجوده، و موجده، و باني صرح العالم، الذي أتاه من غير إرادة منه و لا علم؛ و لهذا اعتبرته شرعة الإسلام مبدأ الكلفية.

فمن يأكل، و يشرب، و يمشي في مناكب الأرض الذلول، و يشتغل نهاره في معاشه، و ينام ليله مستريح الجسم، و فارغ البال، من دون فحص عن أصله، و منشأه، و مُنشِئِه؛ و يدعي استغناءه<14> عنه، و استغناء العالم الذي أتاه، بأرضه، و سمائه، و نجومه التي لا تعد، و تصغر بجانب بعضها الشمس، التي هي أكبر من كرتنا بملايين، أو يعيش على شك في أمره، غير حاصل على بينة منه؛ فهو لقيط، و إن عرف أباه و أمه؛ و إن شئت فقل لقيط أبويه.

و جملة القول: أن الدين الذي يشاطر العقلَ في كونه أشرف مميزات الإنسان -حتى إن كثيرا من الفلاسفة الغربيين، عرفوا الإنسان بأنه حيوان له دين[6]-، و على رأسه الإيمان بوجود خالقه، و الإذعان لسلطته عليه فوق كل السلطات، و مدينيته له فوق كل المدينيات؛ يعز على الكريم، أن يكون موقفه من قلبه، موقف المتطفل الذليل، تبعده عنه شبهته في صحته، و تقربه إليه شفقته الوراثية عليه؛ تفكيره فيه -إن كان يفكر- يجعله في قلق و اضطراب دائمين، لا يطمئن إلى الإيمان، و لا يجهر بالكفر، فيبيت بينهما حائراً، أو يأوي إلى إقفال بحثه، و عدم الالتفات إليه، كائنا من كان من أمره في الحقية و البطلان....

كمن يمرن نفسه من أناس المدنية الحديثة، و يرضها على تعطيل حاسة الغيرة الجنسية على قرابته من النساء، و إن كان المدربون على التغاضي و التسامح، و رحابة الصدر بشأنها، يعاكسون الحقيقة، فيسمونها "الحرية".

لكن الرجل، رجل الكرامة، و الفطرة السليمة، يبيت على الجمر، و لا يبيت على مثل تلك العقليات الفاسدة، المخدرة، لما في فطرة الإنسان من الغرائز السامية، الحية، المتعلقة بدينه، و دنياه؛ و يعد مكافحتها من أشرف الجهاد<15>.

2- [المسألة الثانية]: المقارنة بين الإسلام، و النصرانية:

المسألة الثانية، من المسألتين، اللتين قدمنا البحث فيهما على الدخول في صميم الباب الأول: أنا نقارن بين الإسلام و النصرانية بعض المقارنة، مع عدم كون هذا البحث من موضوع الكتاب؛ و ذلك لأن الشيخ محمد عبده سلك في مناظرة الأستاذ فرح أنطون -التي جعلنا هذا الكتاب استئناف تلك المناظرة، و قد ذكرناه من قبل- طريقَ الحملة على النصرانية.

فقتح السبيل لأن يقول خصمه: [إن العدو الحقيقي للإسلام، و المسيحية، و اليهودية، و البوذية، و القونفوشيوسية، و الوثنية، في هذا الزمان، لم يعد منها، بل صار خارجا عنها؛ فهو عدو جديد، أخرجه التمدن الجديد؛ و هذا العدو اللدود، تطربه أصوات تنازع الأديان بعضها مع بعض، و يثلج صدره سروراً كلما رآها يكفر بعضها بعضاً، و يطعن بعضها على بعض؛ و هذا العدو، الذي يهددها على السواء، و الذي إذا استطاع هدم واحدةٍ منها، هدم معها الباقيات بلا مراء؛ هو المبادئ المادية، المبنية على البحث بالعقل دون سواه].

و أنا ما كنت أريد أن أدخل في هذا البحث، لولا أن دخل الشيخ، و أدخل خصمه الذي عاب على مناظره الكلام على النصرانية، و أشار إلى العدو الحقيقي لجميع الأديان في هذا الزمان؛ ثم ما لبث أن اشترك مع ذلك العدو اللدود، و هاجم الأديان كلها، و فيها دينه، و دين مناظره...

و كان السبب في انقلابه إلى جانب العدو، كون دينه النصرانية، التي لا يمكن الدفاع عنها، فكأنه لما عجز عن مناصرة دينه، أراد التعزي عنه بتعميم البلية.

ثم إن الأستاذ المناظر عدل عن العدالة، حين ساوى بين الأديان، في كونها عرضة لخر الانهدام، بالمبادئ المادية، المبنية على البحث بالعقل؛ لأن تلك المبادئ إن كانت<16> كما قال مبنية على البحث بالعقل، فلا يخافها الإسلام؛ أما إذا خرجت المبادئ المذكورة عن حدودها المعقولة، فهي تخلتف عندئذ لا مع الإسلام فقط، بل مع العقل أيضاً، و الإسلام لا يخافها في هذه الحالة أيضاً.

نعم، هناك دين يخاف كل شيء، مبني على البحث بالعقل، و هو النصرانية؛ فمع أني ما كنت أريد أن أحمل عليها، و أتبع أثر الشيخ محمد عبده في ذلك، عند استئناف المناظرة الجارية بينه و بين خصمه؛ لا أرى اليوم مندوحة عن الكلام على النصرانية، لسببين:

أولهما: أن الأستاذ مناظر الشيخ، المتظاهر بالمحافظة على كرامة الأديان عامة، لم تمنعه نصرانيته، عن انقلابه

الكلام؛ و الجواب عليه سابق في محله.

[5] لن يوجد قول عن موقف المرأة من الرجل، أحسن، و أبلغ، و ألطف من هذه الآية.

[6] و قال "أجوست سباتييه"، أستاذ الفلسفة بجامعة باريس، في كتابه (فلسفة الدين): [إن الديانة من لوازم الإنسان، إلى حد أنه لا يستطيع أن يقلعها من قلبه، إلا إذا حكم على نفسه أن ينفصل عن نفسه، و أن يلاشي في ذاته كل خصائص الإنسانية].

ضد الأديان، بسلاح المبادئ المادية، التي جعل منها عدواً لدوداً لها، فاستوجبت هذه التسوية بين الأديان من الأستاذ أن نثبت الفرق بين النصرانية، و سائر الأديان، لاسيما الإسلام.

و ثانيهما: أن النصرانية أضرت بالمسلمين خاصة، و البشر عامة..؛ ذلك أن القدر شاء أن تكون للغربيين في الأعصار الأخيرة قوة و غلبة على أمم العالم، و صادف أنهم كانوا من قديم الزمان اعتنقوا المسيحية ديناً....، فلما أخذوا يرتقون في العلوم و الصناعات، رأى عقلاؤهم أن دينهم لا يتفق مع العقل و العلم، و عز عليهم أن يبحثوا لهم عن دين آخر، أو شغلتهم عن البحث مشاغلهم الكثيرة، و خصوصاص أبعدتهم عن الإسلام، و درسه، الدعايات المتوالية ضده، لعداوة راسخة، ترجع إلى أزمنة زحف الصليبيين إلى بلاد الإسلام، ثم زحف العثمانيين إلى بلاد النصارى[7].

و لما رأوا عدم ائتلاف دينهم بالعقل و العلم، و زعموا أن كل دين كالنصرانية، فعند ذلك خرج بعضهم على الأديان، و دعا الناس إلى الإلحاد، و كثير منهم اتخذوا لهم ديناً فلسفيا، مبنيا على العقل المحض[8]<17>.

و قتلوا مسألة الألوهية، بحثاً من غير تعرض لمسألة النبوة و الوحي -كما قال العالم الكبير، مترجم كتاب "بول زانة" إلى التركية-، فأوشكوا أن يتفقوا على القطع بوجود الله، مع الاختلاف في حقيقته.

و ملاحدة الماديين سبحوا في مشكلة بعد مشكلة، لإيضاح الكائنات، و وقعوا في حيص بيص عند تفسير "الحياة"، و "العقل"، و "الإرادة" بالأسباب الطبيعية...

و فضلاً عن هذه الموجودات العالية، فإنهم لم يفهموا -على الرغم من كونهم ماديين-:

ماذا يفرق بين الأجزاء الفردة للمادة؟

و بأي مبدأ يوضح ما بينها من المناسبات، و المواصلات الحركية، و غير الحركية؟

و الذين فهموا ذلك من الماديين، اعترفوا باستناد المادة إلى الله، الذي يمسك السماوات و الأرض أن تزولا....

فما من مانع عن القول بأن فكرة "الإله الواحد"، هي السائدة، الناجحة اليوم بين علماء الغرب؛ و فيها تصديق الأنبياء عليهم السلام في دعوته الناس إلى التوحيد، من دون تصديقهم في نبواتهم، كما نبهنا عليه.

و كأن مقلدي الغرب في الشرق، سهل عليهم اتباع النفاة من الغربيين، سواء كانوا نفاة الإله، أو نفاة الأنبياء؛ لأن هؤلاء المقلدين لا يعرفون الإسلام بالمرة، و لا يدرسونه[9]<18>، و يعرفون من فلسفة الغرب ما وصل إليهم من غير طريقها، و من غير تثبت في اختيار الكتب المؤلفة فيها، و من غير تفرغ و تعمق بعد الاختيار، في درسها...

و خصيصاً، لا يوجد فيهم استقلال الفكر، في تمييز الحق من الباطل عند دراستها؛ و إنما يوجد فيهم ما قاله الأستاذ فريد وجدي بك، عن الشرق الإسلامي، لما اتصل بعلوم الغرب، و رأى دينه ماثلاً في الأساطير: [إنه لم ينبس بكلمة، و رأى الأمر أكبر من أن يحاوله].

و أصل البلية، كون دين الغرب النصرانية، التي لا تتفق مع العقل، و العلم، و انهماكُ الشرق في تقليد الغرب.

ففي الغرب نزاع، و جدالٌ بين العلم و الدين، ناشئٌ من خصوصية دين الغربيين؛ و ليس في الشرق المسلم هذا النزاع، و الجدال، إلا في قلوب مقلدي الغرب، الذين لا يعرفون من الإسلام -على الرغم من أنه دينهم- إلا الإسم؛ فهم يُحدثون هذا الجدال في الشرقِ تقليداً لموقف الغربيين من دينهم...؛ فإذا تكلم أحد هناك ضد الدين كلمة، فلا يُحجم المقلدون عن تكلمها بعينها ضد الإسلام، حتى إن استبطان الإلحاد في الشرق الإسلامي، الذي أبان عنه الأستاذ فريد وجدي بك، إنما وقع تقليداً أعمى لأولئك الغربيين، الذين وقفوا على اصطدام دينهم -أعني النصرانية- بالعقل؛ و لم تسع دراتيهم -أي المقلدين-، أو جراءتهم أن يصعدوا إلى مصاف أحد الفريقين، اللذين ذكرناهما من العلماء الإلهيين، و المجاهرين بالإلحاد، فاستبطنوه.

يجب تفريق النصرانية إلى صفحتين: النصرانية التي جاء بها سيدنا المسيح عليه الصلاة و السلام من الله تعالى؛ و هي كالإسلام، لا تخالف العقل و العلم، و لا المبادئ المادية الصحيحة، و لا مناوأة بين الإسلام، و بين هذه النصرانية أصلاً، و لا كلام لنا معها، غير ما جاء به القرآن، يصفنا نحن المسلمين بقوله: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ﴾[البقرة:4]، و لا مع الأستاذ فرح أنطون، مناظر الشيخ محمد عبده في شأنها؛ عدا ما يجيء في الباب الثالث من هذا الكتاب، عند الكلام على المفاضلة بين الإسلام<19>، و المسيحية، و اليهودية، التي خافض فيها الشيخ رشيد رضا صاحب المنار في (كتاب الوحي المحمدي).

و الصفحة الثانية: النصرانية المبتدعة بعد سيدنا المسيح؛ و فيها التثليث، و إصعاد المسيح فوق مرتبة النبوة؛ فالإسلام يناوئ هذه النصرانية، و يناوئها العقل، و العلم، و تناوئها النصراية الأولى الحقيقية؛ و ليس من المعقول عدها من الأديان المنزلة الإلهية.

و أجلى دليل على ذلك، أن الفلاسفة الغربيين، مع كونهم مسيحيين، لم يتصدوا للنظر في النبوة، و لم يعتبروها مطلباً من المطالب الفلسفية، كما اعتبروا الألوهية، و أفاضوا في بحث وجود الله، فأثبته من أثبت، و نفاه من نفى؛ و لم يتكلموا في وجود النبي، و عدم وجود النبي كلمة، في حين أنهم تكلموا في الحياة الآخرة، و جعلوها مطلباً من المطالب.

فماذا تفهمون من إغفالهم الكلام عن النبوة؟

و هل سبب ذلك -كما قال العالم الكبير التركي، مترجم (المطالب و المذاهب)- إلا أن يكونوا مسيحيين، و إلا أن تكون نبوة المسيح، التي توارثوها نوعاً من الألوهية، أي شيئاً لا يقبله العقل، و العلم للبشر؟

و ليس معنى هذا أن العقل يقف دونها، و يعترف بالعجز إزاءها، بل معناه أنه يمجها، و يرفضها؛ فإما أن يتخلى الإنسان عن عقله، أو عن الاعتراف بهذه النبوة...؛ و قد تخلى المسيحيون عن عقولهم فعلا.

---

[7] و القليل من النصارى، الذين درسوا الإسلام، كالمستشرقين، درسوه بأعين كلها بغض الإسلام، و عقول شوشها منطق النصرانية.

[8] فاتهم أن الدين يكون معقولاً، و لا يكون عقلياًّ، أي من موضوعات العقل؛ لأن الدين -الذي هو إلهي بالطبع- يجب أن يأتي من عند الله؛ و لذا قال "بول زانه" في (المذاهب و المطالب): [إن الديانة الطبيعية، تقصر عن أن تكون ديانة؛ ذلك لأنها تحرم الإنسان من الصلاة، فتدع الله و الإنسان بعيدين أحدهما عن الآخر؛ فلا تكون بينهما صلة صحيحة، و لا مخاطبة باطنية، و لا مبادلة بينهما، و لا عمل إلهي في الإنسان، و لا رجوع من الإنسان إلى الله؛ و إذا تعمقت في جوهر هذه الديانة، وجدتها جزءاً من الفلسفة، ولدت على عهد سلطان المذهب العقلي "الراسيوناليزم"، و هو مذهب فلسفي ينكر الوحي، و يدعي تعليل كل شيء بالعقل؛ و أصولها الثلاثة ليست إلا مواد نقلية، لا روح فيها، بقيت في قاع البوتقة، التي ذابت فيها جميع الديانات المادية].

[9] و من الأسباب المؤثرة في ذلك: أن بعض العلماء بمصر، بث عداوة علم الكلام في قلوب الناس، و قد جاءت عداوته أسهل على هؤلاء العلماء، و الذين اتبعوهم، من دراسة ذلك العلم، كما هو حقا.

فهذا الأستاذ فرح أنطون ادعى عند مناقشة الشيخ محمد عبده، الذي جعل للإسلام فضلا من الاستناد إلى العقل... فادعى الأستاذ في رده على الشيخ أن عدم الائتلاف بالعقل يعم جميع الأديان، ثم احتاج إلى دفع هذه التهمة عنها؛ فقال مغالياً: [إن الدين فوق العقل]!!!!

و أنا أقول: كما أن دعوى الأستاذ الأولى، القائلة: [بأن جميع الأديان مخالفة للعقل]؛ لا تصح، و لا تسلم، بالنسبة إلى بعض الأديان، مثل الإسلام؛ فكذلك لا تصح مطلقاً دعوى كون الدين فوق العقل، و لا يلتفت إليها.

و المسيحي الذي يرى عدم ائتلاف دينه مع<20> العقل، فيقول، تعليلاً لنفسه: [إن الدين فوق العقل]، لا ينال بدعواه هذه من كرامة العقل؛ و إنما يكون مستهيناً بالدين، الذي لا يقبله العقل؛ كما لا يكون مكْبراً لنبيه، من يضيف إليه شيئاً من الألوهية، و إنما يكون معتدياً على الله، و محتقراً لمقامه جل و علا.

و كل من يدعي لنفسه العلم و الفلسفة مع الدين، من المسيحيين، يتورطون في هذه الغلطة الكبيرة...

فلما صار العقل عندهم مسلوب الكرامة، و مخفوض الصوت إزاء الدين، سهل عليهم أن يستهينوا به في غير المواقف الدينية أيضاً، فيُحِلوا الأدلة العقلية محلا دون الأدلة التجريبية، و تبعهم أصحاب الثقافة العصرية من المسلمين، المقلدين للغرب المسيحي، و الغرب اللاديني....

حتى قال أستاذ مجلة الأزهر: [لم يعد للمنطق سلطان على الإنسان]؛ و هذا خلاف مسلك الإسلام، و علمائه، البانين عقدية وجود الله، الذي هو أعظم مطلب علمي، و فلسفي، على دليله المعروف، و المبتهجين غاية الابتهاج من كون ذلك الدليل عقليا، و منطقيا.

و لم تقتصر نكبة الاستهانة بالعقل و المنطق في سبيل محافظة الديانة المسيحية على الإسلام خاصة، و على الأديان عامة، و فيها المسيحية أيضا، ضرورة احتياج كل دين سماوي إلى الدليل العقلي في إثبات وجود الله، الذي هو غير منظور، كما قال الأستاذ فرح أنطون.

و لذا انتشر الإلحاد بين عقلاء البلاد، و منهم نوابغ الكتاب، و الشعراء، في الشرق الإسلامي، الذين أفشى أستاذ مجلة الأزهر عن استبطانهم الإلحاد....

انتشر الإلحاد بين عقلاء البلاد، بعد سقوط العقل من أوج سلطانه على الأرض، و داسه أولئك العقلاء بأقدامهم.... فلم تقتصر نكبة سقوط العقل عن صدارته في دولة العلوم، على الأديان، بل تأثرت منها الفلسفة نفسها، فاستُخِفَّ أولا بفلسفة ما وراء الطبيعة، القريبة الصلة بالدين؛ ثم استخف بالفلسفة مطلقاً، فلم تُعتدَّ من العلوم، و جُرِّف اسم العلم عن مسماه، و احتُكر فيما لا يستحقه، أكثر مما يستحق<21>.

و لم يلبث الاستخفاف بالعقل في مرحلة من مراحل النكبات، إلى أن تسود الريبية في ساحة المعقولات، و المحسوسات، حتى سيءَ بفهم فلسفة ديكارت، الذي هدم الريبة، قائلاً: [أشك، فأدرك، فأنا موجود]؛ و لم يهدمه إلا بعقله، و فضل عقله...

سيءَ بفهم فلسفة ديكارت، و جُعل له منهج الشك في كل شيء، فإن أريد به الشك في كل شيء، لم يقم عليه برهان، فلا اختصاص له بديكارت، بل هو منهج كل عاقل؛ و إن أريد به الشك في كل شيء مطلقاً، حتى و لو قام عليه برهان، كما يدعيه الريبيون، فذلك الفيلسوف هادمُ مذهب الشك بنفس الشك؛ كما ذكرته آنفاً، و سيأتي توضيحه في محله إن شاء الله.

عود على بدء؛ فلما لم يمكن الفلاسفةَ الغربيين البحث في هذه النبوة البعيدة عن العقل، القريبة من الألوهية؛ بل الملتبسة بها، و هي النبوة في دينهم، المتصورة لسيدنا المسيح؛ أماطوا الكلام عن سائر النبوات، المنسوبة إلى الأنبياء، في غير دين النصرانية أيضا.

و هذا شيء عجيب؛ ينم على عدم تخلص الفلاسفة الغربيين في البحث و النظر عن المحاباة، و التغريض، و لو من حيث لا يشعرون.

فإن تَقُلْ: إنهم لا يُؤمنون بالإسلام، و بنبوة نبيه ﷺ؛ فماذا نقول في نبوة سيدنا موسى مثلا؟

إذ لا بد للمسيحيين أن يعترفوا بها...؛ و كيف لا، و الدين المسيحي يستند إلى التوراة و الإنجيل معاً.

و حق القول أن الفلاسفة الغربيين، لا يؤمنون بالنبوة مطلقاً، بسبب عدم إيمانهم بنبوة سيدنا المسيح، الملتبسة بالألوهية عند المسيحيين[10]، و كون هؤلاء الفلاسفة أيضا مسيحيين، إنما هو بحسب الظاهر، أو بقدر الاحترام بما في وصايا إنجيل، على لسان المسيح من الفضائل، كما سيظهر ذلك من كلمات الأستاذ فرح أنطون.

و لا يخلو من الدلالة على<22> ما قلنا، قول الأستاذ أيضا: [إن العقلاء من الفلاسفة، ينادون بإبعاد العقل عن الدين].

و معنى هذا، أن العقل لا يقبل الأديان عند أولئك الفلاسفة العقلاء، فيلزم أن يكون قبول القابلين إياها، من غير نظر إلى عدم قبولها من جانب العقل...

و عندي، أن قولا كهذا في حق الأديان، لا يكون قولاً في مصلحة الأديان، و لا في مصلحة هؤلاء الفلاسفة، القائلين أنفسهم.

و من هذا كان ضرر النصرانية بالأديان عظيماً، و بالإسلام خصوصاً، و بالفلاسفة أنفسهم أيضاً؛ حيث حالت بينهم و بين النظر في النبوات التي ترتكز عليها الأديان.

فبقي الفلاسفة بعيدين عن نفوذ الدين، الذي انزله الله على أنبيائه، في قلوبهم[11]؛ و بقي مكان الدين في قلوب المعجبين به من قريب، أو بعيد، محاطاً بظلام الشكوك.

ثم احتاج أولئك الفلاسفة، اليائسون من مسالة النبوة، مع اضطرارهم إلى الإيمان بالله، أن يبحثوا لأنفسهم عن دين فلسفي عقلي[12].

و منشأ الكل عجزهم عن تأليف المسيحية بالعقل؛ حتى إن بعضهم تعصبوا، و هم "هاملتون"، و "تانسه ل."، من المتأخرين؛ و "كيليوم"، و "دوككام"، و "مونته نيه"، و "شاردون"، من القدماء؛ فحاولوا هدم الفلسفة بالحسبانية، اللاأدرية، ليقيموا بعدها النصرانية، التي هي مضادة للفلسفة، أي العلم و العقل، كما في (المطالب و المذاهب، ص: 65، و 295) من الترجمة التركية؛ و فاتهم أن الدين لا يبنى على الجهل المطلق، كما قال "استوارت ميل" (ص: 295).

و لهذه المناسبة بين النصرانية، و الحسبانية، ترى فلسفة علماء الغرب، على طول تاريخها، قد تسلطت عليها الحسبانية، التي ابتدأت من عهد الحكماء اليونانيين، و التي سنكتب عنها ما يفي بحاجة قراء هذا الكتاب، في

---

[10] نعم، قد شذ عنهم الفيلسوف "هيجل"، فحبذ التناقض الحاصل من اتحاد الواحد، و الثلاثة، الذي في التثليث المسيحي، و سيجيء تفصيله.

[11] و قد أعجب بموقفهم هذا، الأستاذ فريد وجدي، القائل بأن أجلة العلماء الفلاسفة، مستغنون عن اتباع الشرائع المنزلة، لكونهم أنفسهم وضاع الشرائع و المذاهب.

[12] و قد عرفت أن الدين لا يكون بغير نبي.

آخر المطلب الأول، من الباب الأول؛ و لم تستطع إنقاذ نفسها من تسلطها إلا في الأعصر الأخيرة؛ و لمَّا تنقذ تماماً.

و في مقابل هذا، ترى فلاسفة<23> الإسلام، و أعني بهم المتكلمين من أول عهدهم بعلم أصول الدين، لا يترددون في إبطال الحسبانية، مصدّرين متونهم الكلامية بقولهم: [حقائق الأشياء ثابتة، و العلم بها متحقق؛ خلافاً للسوفسطائية]؛ مجمعين على ذلك.

و السوفسطائية، الذي يعبر عنهم بالحسبانية أيضاً، ينكرون وجود العالم، و ينكرون العلم بوجوده، و لا يثقون بالحواس، و بكل شيء من أسباب العلم، و ينكرون وجود الله، طبعاً لانعدام الكائنات عندهم، التي نستدل من وجودها على وجوده.

و هذه الحسبانية، تنكر بالطبع النصرانية أيضاً، و آلهتها الثلاثة، إلا أن المتعصبين للنصرانية، أخذوا من الحسبانية ما يستخدمونه لهدم العلم، الذي يناوئ دينهم، و غضوا الأبصار عما وراءه.

و لما كان تعارض الحسبانية بالحواس، التي هي العمدة في الاعتراف بوجود الكائنات، أشدّ من تعارضها بالعقل، و كانت الحسبانية، قبل تقدم العلوم المادية، مبنية على الإحساس و المشاهدة، قد تساير العقول و تغالطها؛ أصبح تقدم تلك العلوم، الذي كان الضربة القاضية على الحسبانية، أثَّر شيئاً في قيمة العقل أيضاً، و تولدت منها أضرارٌ، و أغلاطٌ جديدةٌ، لا نزال نفصلها عند كل مناسبة تتيحُ لها في هذا الكتاب.

فههنا أمور ثلاثة: الإيمان، و العقل، و المشاهدة بالحواس، و التجارب؛ و الأمر الرابع: العلم المبني على العقل المحض، أو مع المشاهدة.

فالإيمان في النصرانية يفترق عن العقل، و عن العلم المبني على العقل المحض، و عن العلم المبني على العقل مع المشاهدة؛ و الإيمان في الإسلام، يجامع كل ذلك، حتى العلم المبني على المشاهدة، كما سيأتي تفصيله.

فالإسلام، لا يخالف العلم بجميع أنواعه، و لا يحتاج إلى هدم العلم، و إنكار المحسوسات، لتثبيت نفسه، بل يُعنَى بإبطال الحسبانية، المعادية للعلم، المنكرة للمحسوسات.

نعم، إن في فلاسفة القرون الوسطى من المسيحيين، من جعلوا الإيمان مقابلاً للعقل، و اعتبروه فوق العقل؛ حتى إن "كانت"، من كبار فلاسفة القرون الجديدة الغربيين<24>، ينفي العلم بوجود الله، مع إثبات الإيمان به؛ و يقول: [إن الإيمان على الأكثر، يكون أقوى من العلم]؛ في حين علماء الإسلام قائلون: بأن الإيمان غير المستند إلى العلم، أي الدليل، عرضة للتزلزل بتشكيك مشكك.

ففي علماء الغرب من يختاون جانب العلم، و ينكرون الله، و فيهم من يعترفون بالله، مستخفين بالعلم، و فيهم من يعترفون بالله من غير اعتراف بالأنبياء، و الحياة الآخرة؛ و فيهم معترفون بالله، و الحياة الآخرة، من غير اعتراف بالأنبياء.

و ليس في علماء الإسلام من ذهب مذهباً من أمثال ذلك، و لا الإسلام بغامط شيئاً مما ذكر من العقل، و العلم، و التجربة، و الإحساس حقه؛ و ليس الإسلام ديناً فلسفياً، أي موضوعاً من قبل العقل، بل موضوعاً من قِبَل الله؛ لكنه دين له فلسفة، و اتصالٌ بالعقل؛ و ليست للنصرانية فلسفة.

قال العالم الكبير، مترجم (المطالب و المذاهب)، في (تاريخ الفلسفة) لـ "بول زانه"، إلى التركية، في المقدمة القيمة، التي وضعها في صدر ترجمته: [إن رقي أوروبا ابتدأ بسعيها لإنقاذ العقل من الانطفاء إزاء تعبد النصرانية، و وقفها في حدود عاطفتها القلبية؛ و هذا السعي حصل لأوربا بتأثير الوجدان، الحادث فيها بعد التحكك بالإسلام، فمدنية أوربا مدنية منصدعة، متباينة العقل و العاطفة[13]، و هذا الانصداع أعظم ثلمة لأوربا حرمته الكمالَ الإنساني؛ و ربما يجيء وقت تهدم بنيانها الحاضر، فيجب علينا أن نرتعد خوفاً من هذه الثلمة، بينما نحن غابطون للأوربيين].

فلو كان دين الفلاسفة الغربيين الإسلام، بدل النصرانية، لما رأينا دينهم في واد، و فلسفتهم في واد، و لما سادت فوضى الأخلاق و الاجتماع في بلاهم، مؤذنة بانتهاء مدنيتهم إلى الدمار و الانهيار.

و زيادة على ذلك -و هو المهم عندنا- لما ألحد العصريون منا<25>، الذين فقدوا الانسجام الإسلامي بين عقولهم، و قلوبهم، بتقليد العقلية الغربية المسيحية.

ثم لو كان دين علماء الغرب الإسلامي، لوجدوا في فلسفته ما ينير لهم سبل الحقيقة، فأصبحت فلسفتهم أرقى، و أقوم من حالتها الحاضرة، و أصبح علم أصول الدين في الإسلام أثرى بانضمام خدماتهم إليه؛ و هم في حالتهم هذه خدموه بعض الخدمة، و أيدوه بعض التأييد، و إن حصل ذلك من غير قصد منهم.

و أنا سأستفيد من أقوالهم في هذا الكتاب، بصدد تقرير حجتي، و تعزيز قضيتي، قضية الإسلام، قضية دين التوحيد، كما اطلع القارئ على بعض نماذج من هذه الأسئلة.

********** ********* ******** ******

يقول الأستاذ فرح أنطون، منشئ (مجلة الجامعة)، و مناظر الشيخ محمد عبده، في باب الردود من كتابه (فلسفة ابن رشد، ص: 189): [ربما كان الغرض من القول بأن النصرانية دين عجائب و غرائب، و أن الإسلام دين العقل، الإشارة إلى مذهب التثليث، في الأقانيم، و مسألة بنوة المسيح لله؛ فإذا كان هذا الظن في محله، فهو جدير بأن لا يقابل إلا بالابتسام؛ لأننا نعلم أن العقلاء من إخواننا المسلمين، قد عرفوا أن مسألة التثليث، ليست سوى مسألة شعرية، تصورية؛ و أي نصراني جاهل، يقول اليوم إن الله ثالث ثلاثة؟

بل هم يشبهون الألوهية بالشمس، و ما فيها من التثليث؛ أي ذاته، و حرارته، و ضياؤه؛ و لا ننكر أن هذا التشبيه يخالف مذهب الفلاسفة، لأنه يقتضي أن يكون "الواحد، الأحد"، كثرة؛ و لكنه ما العمل؟

فإنه كلما أريد صفات للخالق، جاءت الكثرة...؛ تلك الكثرة التي صعق بها الغزالي فلاسفة العرب؛ و لذلك كان المعتزلة، و هؤلاء الفلاسفة ينفون الصفات عن الخالق؛ كاستحالة إثبات العلم، و الإرادة، و القدرة له؛ و متى صح هذا، فقد نُفي التوحيد عن كل أمة، و كل ملة؛ و لزمهن الشرك جميعاً، لأن جميعهن يثبتن للخالق صفات عديدة، متناقضة!!

فالخلاف الأساسي إذن على نفي الصفات، و إثباتها.

و بما أن المليين المسيحيين، و المسلمين، و اليهود<26> متفقون على إثباتها، فلا فرق بعد ذلك بينهم قطعياً؛ إذ قال بعضهم روح الله، و كلمته؛ و قال بعضهم يمين الله، و عرشه، و كلامه، أو غير ذلك.

[13] و هذا التباين، قد رآه القارئ ظاهراً في عقلية الأستاذ فريد وجدي، المقتبسة من أوربا، عندما نقلنا فيما سبق كلمة من مقالته في (مجلة نور الإسلام).

ذلك أن كل هذه الصفات مجازية تصورية، و هي ضرورة لعامة النـاس، الــذين لا يفهمــون الــدين إلا من قبيل التخييل، كما قال ابن رشد (ص10، سطر 9)؛ و لأن اللغة البشرية قاصرة.

فمسألة التثليث إذن ليست إلا مسألة شعرية، تصورية، من هـذا القبيـل، و قد شـهد بـذلك كثـيرون من إخواننا المســـلمين، منهم كـــاتب فاضـــل، كتب في (مجلة الموسـوعات)، منذ بضع سـنين قـولاً، نقلنـاه في الجـزء الثاني عشر من السنة، يعني من (الجامعة)؛ و هـذا نصـه: "النصـراني يقـول: بـالأب، و الابن، و روح القـدس؛ و إن كان لا يرى في الحقيقة غير إله واحـد؛ هـذا ما يقـال في مسـألة التثليث، و به تـزول عقبة بين عقلاء الفـريقين؛ بقيت العقبة الأخرى، و هي بنوة المسيح لله[14].

و لو لم تكن (الجامعـة) قد نشـرت في هـذا العـام (كتـاب تـاريخ المسـيح)، بقلم رنـان، للزمنا أن نسـهب بهـذا الموضوع؛ أما و قد نشرنا هذا التاريخ، و عرفنا صـداه بين المسلمين، و المسيحيين في الشرق و الغـرب، فقد صـار الكلام عن بنوة المسيح لله من قبيل تحصيل الحاصل.

و حقيقة المسألة: أن الإنجيل يسمي البشر "أبنـاء اللـه"، كما يســميهم <27> القــرآن "عبــاد اللــه" على ســبيل الإصطلاح؛ و إذا وجه اعـتراض على تسـميته "أبنـاء اللـه"، التي وردت ألف مرة في الإنجيل، فـ "عباد الله" لا تسـلم من الاعتراض أيضاً؛ ذلك أن الإنسان لا يريد أن يكون عبداً لأحــد، و إذا كــان الله قد خلقــه، ليجعل عبــداً لــه، فقد ظلمـه...؛ أجـل، إن الإنسـان الـذي يحمل في داخله روح الله، من حقه أن يطلب أن لا يكون عبداً بل حراً.

و من ذلك يظهر أن كل تسمية لا تسـلم من الاعـتراض، و أن هـذه الإصـطلاحات يجب التسـليم بها كما هي؛ لأنها لا تخرج عن أن تكون اصطلاحات.

فـ "أبناء اللـه" إذن لا يقصد بها غـير المعـنى المجـازي، و كل إنسان صـالح فيه روح اللـه، يكـون من هـؤلاء الأبنـاء، ذلك الابن الــذي اجتمع فيه من روح الله ما لم يجتمع في سـواه، و هو الـذي تنحـني له اليـوم تيجـان القياصـرة، و الملوك، و الرؤساء في جميع أنحاء العالم؛ و ما عـدا هـذا، فالقرآن يشهد للمسيح بأنه روح الله.

فهل نـترك هـذه الشـهادة، و نتمسك بتسـمية عاميـة، مجازية، تأييداً لحجتنا، و إبقاء للنزاع و النفار؟

إذن فكل مسلم عاقل، يعرف في هـذا الزمـان أن اعتقـاد عقلاء النصارى بالمسيح، موافق لشهادة القرآن.

فمن كل ما تقدم، يتضح ثلاثة أمور:

الأول: أن القول بأن الدين دين عقـل، قـول منـاقض لكل دين، و كل عقـل؛ لأن العقل مبـني على المحسوسـات، و لا تعـرف نـواميس غـير نواميسـها، و الـدين مبـني على الغيب..[15]

الثــاني: أن الخلاف بين المســلمين و النصــارى بشــأن التوحيد و التثليث، و لاهوت المسيح، خلاف مقطـوع لـدى عقلائهم؛ لأن الفـريقين متفقـان على الحقيقة المؤيـدة بكتابيهما، و لا يروج هذا الخلاف منهم أحد، إلا من كان له مصلحة خصوصية في ترويجه..

الثالث: أن تفاضل الأديان و تنافسها، يجب أن يكون مبنياً على ما فيها من الآداب، و الفضائل؛ لأن هذه هي أسـاس الشـرائع و الأديـان، و فيما <28> عـدا هـذه الفضـائل، و الآداب؛ فجميع الأديـان متشـابهة، لأن مبادئهـا، و أصولها مشتركة؛ و هي غير معقولة].

نقلنا كلام الأستاذ فـرح أنطـون بنصه على طولـه، لتظهر للقارئ عقليته في شأن الأديـان مطلقـاً حـال دفاعه عن النصــرانية؛ و الآن نشــرع في نقد ما يحتويه من مواضع النظر غير مقيدين في ترتيب النقد بترتيب كلامه:

(1) نـرى الأسـتاذ يحـاول ملاقـات ضـعف النصرانية تجـاه البحث، و المنـاظرة العلميــة؛ بتيجـان ملـوك العـالم، و قياصرته، و رؤسائه الأقوياء المسيحيين؛ و نـراه قد نسي ما كتبه في (ص: 169) من كتابـه، و هـو: [إن الملـوك، و الرؤساء في أوربا عادوا لاستعمال الـدين في أغراضـهم، لا تدبيراً لأرواح رعيتهم، بل محاربة للمبـادئ الاشـتراكية، و الجمهورية التي يخشون على عروشهم منها؛ و إذا كـان الآن للـدين موضع في قصـور الملـوك في أوربـا، أولئك الــذين يخــالفون بأعمــالهم كل سـطر من إنجيلهم؛ فما موضـعه إلا هـذا الموضـع، و لا ريب عنـدنا أن الـدين يفقد شـيئاً كثـيرا من كرامتــه، و وظيفته إذا اتخذ آلة لإنفــاذ الأغراض، و لم يطلب لذاته و فضائله].

فمن العجب، أن الأستاذ قائل هذا القول يريد أن يكسب[16] الـــدين المســـيحي كرامة من تيجـــان أولئك الملـــوك المسيحيين، غير المخلصين في دينهم.

و قال في ص نفسها أيضـا: [إن أوربا تتخذ الـدين آلة لما ذكرنا، فهي تبـني الـدين على السياسـة، لا السياسة على الدين].

و قال في (ص: 170): [فالدين إذن ليس إلا آلة في أوربا في هذا الزمان، و لكن حاشا لنا أن نطلق القـول إطلاقـاً عاماً، و إنما نريد هنا بالدين، الدين المقـرون بالحكومـات، و النازل في قصور الملوك] <29>.

و أنا أقـول -زيـادة على ما قاله الأسـتاذ-: لا شك في أن الملوك و رجـال حكومـاتهم، يلائم أهـواءهم الـدين، الـذي يخلي لهم الجو؛ و يقـول، كما في (ص: 187)، من كتـاب الأسـتاذ: [لا تقــاوموا البشــر، بل من لطمك على خــدك الأيمن، فحــــول له الآخــــر]؛ و كما في (ص: 193): [إن الرجل المسيحي يعلم أن السعادة محال في هذه الدنيا، و لـذلك يقبل أي حـاكم كـان، و لو كـان رومانيـاً وثنيـا]؛ لا الــدين الــذي لا يقبل أن يحكم عليه الملــوك، بل يريد أن يكون هو حاكماً عليهم، و الذي يقول كتابه: فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَـدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُـواْ اللّـهَ [البقرة:194]، وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّـهِ الَّذِينَ يُقَـاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ[البقـرة:190]، و يقـول نبيه : «لا طاعة للمخلـوق في معصـية الخـالق»، و يقــول : «أفضل الجهاد، كلمة حق، عند سلطان جائر».

[14] لا تنحصر العقبـات بين الإسـلام و النصـرانية، في هـاتين العقبـتين، اللتين سندرسهما تفصيلاً؛ بل هنـاك عقبة بـارزة، لم يفكر فيها الأسـتاذ فــرح، مع كونها بســيطة، ســهلة الإدراك؛ و إني أرى من الــواجب هنا التنبيه عليها في اختصار، استدراكاً للنقص، و ليكـون جوابـاً لأنـاس بين قراء هذا البحث، يحتمل أن يجدوا في نقده إيذاء للمسيحيين....

و هذه العقبة، أنا نحن المسلمين، نـؤمن بنبـوة سـيدنا المسـيح، و هم لا يؤمنون بنبوة سيدنا محمد صلوات الله و سلامه عليهما؛ و هي عقبة بين المسلم، و المسيحي، لا تغطيها المجاملات اللفظية، من الجانب الذي لا يتصـف، و لا يعـترف بـالحق؛ و لا يعـاد أذاها -أي قـول مـؤذ من الجـانب الآخر من الجانب الذي لا ينصف، و لا يعترف بالحق؛ و لا يعـادل أذاها أي قول مؤذ من الجانب الآخر؛ لا سيما إذا كان القائل لا يقصد به إلا النصح و الإرشاد إلى الحق.

فإذا كان المسلم ينفي الألوهيـة، أو البنـوة لله عن سـيدنا عيسى ، فلا ينفيها ليثبتها لسـيدنا محمد ... في حين أن المسـيحي لا يثبت لسـيدنا محمد ما نثبته لسيدنا عيسى .

[15] إن الأستاذ فرح أنطون أصاب في استعمال "الغيب"، الذي ينبـني عليه الـدين؛ مقابل "المحسوسـات"؛ في حين أن الأسـتاذ فريد أخطأ خطـأً عظيماً، فاستعمله مقابلاً "للواقع"؛ راجع (الجزء الأول: 392).

[16] من كسبته مالا، فكسبه؛ و لا يقال أكسبته.

و لما أن الإسلام يأبى الذل، و العبودية للبشر، فلا تأمن الدول على مستعمراتها، التي يسكنها المسلمون، و تضيق عليهم الخناق أكثر من غيرهم، و تخاف القرآن، و تضمر للإسلام عداوة، تجعلها تسعى لإزالة آثاره من وجه البسيطة؛ و قول الوزير الإنكليزي "غلادستون" في القرآن معروف.

ثم إن الحكومات الغربية مسيحية بالاسم، و لا دينية في الباطن؛ لا دينيون لأن العقلاء الذين يكون رجال الحكومات منهم، لا يقبلون الدين الذي لا يقبله العقل؛ و لذا اختاروا فصل الدين عن الدولة.

و مقلدوا عقلاء الغرب في الديانة الاسمية، من المسلمين، الذين يجهلون الإسلام، فيقيسونه على دين الغربيين، في عدم المعقولية، يجعلون الحكومات في بلاد المسلمين مفصولة عن الدين، كما في الغرب لو استطاعوا، و لو أن الإسلام يتفق مع النفاق.

و من أهم الأسباب، التي تستميل بحكومات أوربا إلى النصرانية، و تنفّرها عن الإسلام، و تنفر حكومات البلاد الإسلامية الجديدة، المقلدة أيضاً؛ موقف المرأة في المجتمع<30> الأوربي، لأن الإسلام يقيم حاجزاً بين الجنسين، و يمنعهما من الاختلاط المكشوف، الذي تنجذب نفس الإنسان إليه، طمعاً، و تصعب عليها مقاومة ذلك الانجذاب، لاسيما بعد أن تعوّد الإنسان الاختلاط الحر، و نشأ في أحضان تلك العادة، في حين أن أوربا المسيحية، تخلي السبيل على الرجل و المرأة، للاستمتاع من هذا الاختلاط، حتى في الكنائس، و تراه المسيحية، و لا تمنعه.

و قد قلت في كتابي، المسمى (قولي في المرأة، ص: 25): [إن احتجاب المرأة، كما يكون تقييداً للفوضى في المناسبات الجنسية الطبيعية، و يضاد الطبيعة من هذه الناحية، فهو يتناسب مع الغيرة، التي جبل عليها الإنسان، و يوافق الطبيعة من الناحية الأخرى.

إلا أن الغيرة غريزة تستمد قوتها من الشهوة الجسمانية، فهذه تغري بالسفور، و الاختلاط؛ و تلك تبعث على الابتعاد، و بين هاتين القوتين تجافٍ، و تحاربٌ، يجريان في داخل الإنسان.

فالمدنية الغربية، انحازت إلى الطبيعة الأولى، و قررت أن لا تحرم المنتسبين إليها التمتع الجاذب، الحلو في سفور النساء، و اختلاط الجنسين في الأندية، و محافل الأنس، و السهر، و ضحت بالطبيعة الثانية في سبيل ذلك التمتع؛ فالرجل الغربي يخالط نساء الناس، و يقبل أيديهن، نيابة عن خدودهن، و يجالسهن، بل يخاصرهن، سافرات، و نصف عاريات؛ مقابل التنازل من غيرته على زوجته، و أخته، و بنته، فيخالطهن غيره، و يجالسهن، و يخاصرهن؛ و يرى أن عدد ضحاياه قليل بالنسبة إلى مكسوباته، و ربما لا يوجد من يضحي، فيخلص له الربح.

و الحفلات الراقصة، التي هي من لوازم المدنية الاجتماعية في الغرب، ليست إلا تأييدا علنياً للمعاشرة المختلطة، و تقريباً لأحد الجنسين من الآخر، تقريباً جسمانياًّ، و قضاء على الغيرة بين ظهراني من يتوقع منهم التحمس لها؛ فكأن تلك الحفلات أفراح القران العام.

و القضاء على الغيرة بلغ عند مدنية الغرب مبلغ اعتبارها من النقائص الخلقية<31>، على الرغم من شعور الإنسان بفطرته أنها فضيلة].

و قلت في (ص: 45): [و من العبث الواضح بالعقول، ما قرأته في (جريدة الأهرام)، نقلا عن مقال مكتوب في (مجلة غربية، ريدرزديجست)، تعد فيها الصفات، التي يجب أن يتحلى بها الشاب العصري: "كذلك يجب أن يتعلم الشاب الرقص، لأنه بجانب كونه رياضة بدنية، فهو فن يُنمي فيه روح الفضيلة، و يعوِّد النظر إلى الجنس اللطيف بعين مجردة عن الخسة، و الشهوات"....

يفهم من هذا أن المدنية الغربية تواضعت مع المتمسكين بها، على أن تباع الرذيلة في سوقها باسم الفضيلة؛ و سبب نفاق هذا البيع أنه يتضمن لذة مادية للمتبايعين، فيُهتك في سبيلها الحياء، و يُسمى الاعتياد، و الإدمان على قضاء الشهوات، و على الأقل شهوةِ ضم النساء الكاسيات، العاريات، إلى الصدر، فضيلة، و تجرداً عن الخسة و الشهوة، و يُغالي في الجرأة، فتُعاب على الإسلام فضيلته، المانعة من سفور النساء، و اختلاطهن بالرجال الأجانب، و التصاقهن بهم، حتى يحتاج الإسلام من هذه الناحية إلى دفاع عنه، يمتد على طول اعتداءات العابثين، في حين أن الحضارة الغربية، القاضية على الفضيلة؛ المبنية على أساس قضاء الشهوة، سالمةٌ عن التنديد و الاتهام.

و هذه المعاكسة بالحقائق، تروج بفضل تعصب الغربيين، لما ينسب إليهم من التقاليد، و ضلال أبناء المسلمين صراطهم المستقيم.

و لو لم يكن وراء الحياة الخليعة، المختلطة ما يؤيدها من قوة الغرب، و شوكته، لكفت أن تعد سواد وجه لأي قوم اختارها؛ و لهذا كانت مسألة المرأة أعظم حاجز بين الإسلام و المدنية الغربية[17]؛ فالمسلم لا يقبل الحياة العارية، المختلطة، مادام إسلامه يصح له، و الغربي لا يرى كحجاب النساء أكبر مانع في اختيار الإسلام ديناً له... و ربما لا يشك في كونه أحق الأديان بالقبول، لكنه< 32> يصعب عليه فراق ما تعوّده من الحياة المختلطة بالنساء، و فيها حظ عظيم للنفس الأمارة بالسوء].

و اليوم أقول من مسيحية الغربيين، و أعني المسيحية الموضوعة بعد سيدنا المسيح، ائتلفت بهذه الحياة المختلطة الخليعة، و تسامحت معها[18]، فهذا الدين الذي يقال عنه دين السلام و المحبة، وسع التحاب العام بين الجنسين أيضا.

لكن الإسلام، الغيور على أعراض الناس، المقومها كأرواحهم، لا يأذن لنساء المسلمين أن يتبرجن إلا لأزواجهن؛ و لا يسمح لأحد غيرهم أن يلامسهن، فيقضي بعض شهواته منهن، حتى و لو سمحوا هم أنفسهم؛ لفساد غريزة الغيرة فيهم....؛ لا يسمح لهم بذلك ما دامت البلاد بلاد الإسلام، و رجالها الآمرين و الناهين بها رجاله؛ كما لا يسمح أن يقضى تمام شهوته.

و شرعة الإسلام على مذهب الإمام أبي حنيفة، تحكم بلمسة بين الرجل و المرأة الأجنبية من لمسات الحياة المختلطة، المنطوية حتما على الشهوة، بالمصاهرة بين الطرفين، فتحرّم أصول أي منهما و فروعه على الآخر.

(2) يقول الأستاذ فرح أنطون: [إن القول بأن الدين دين عقل، مناقض لكل دين، و كل عقل؛ لأن العقل مبني على المحسوسات، و لا يَعرف نواميسَ غير نواميسها، و الدين مبني على الغيب].

---

[17] لا يظن القارئ من قولنا، بأن: "المدينة الغربية، لا تقبل احتجاب المرأة"؛ أن المدنية نفسها توجب عدم قبوله، فقد رأينا منبوذي الهند أيضا البعيدين عن التمدن، لا يريدون حجب نسائهم على تقدير اعتناقهم الإسلام دينا.

[18] و من المؤسف، أن الإسلام أخذ هو الآخر أيضا يتسامح مع هذه الحياة، السافرة، المختلطة، الشائعة في تركيا و مصر الجديدتين؛ و لم يبح فرق التسامح الجنسي بين الإسلام و المسيحية في هذه البلاد، إلا أن المسلمين و المسلمات، المتبرجات، لا يصلون بعد في المساجد، جنبا إلى جنب، كما يصلي النصارى في كنائسهم مع المصليات المتبرجات.

و نحن نقول: إذا قال مسلم يباهي بدينه: إن الإسلام دين عقل"؛ فمراده أنه دين يتفق مع العقل، و لا يناقضه، كالنصرانية، و ليس مراده أن الإسلام دين اخترعه العقل؛ حتى يناقض ذلك القول كل دين و كل عقل.

أما حصر ما يبنى عليه العقل في المحسوسات<33>، و حصر نواميسه في نواميسها، فالعقل لا يقبل هذا الحصر، و هذا التضييق؛ و إلا يلزم أن لا يتخطى العقل ما وراء المحسوس، فلا يبقى فرق العقل و الحس بعضهما من بعض؛ مع أن دائرة العقل أوسع بكثير من دائرة الحس[19]، و أن الإنسان يمتاز عن البهائم بعقله، لا بحواسه؛ بل الإحساس في البهائم أقوى منه في الإنسان.

و قد عرفوا "الإنسان" بأنه: "حيوان مستعد للاستدلال العقلي"؛ و بأنه: "حيوان له دين"؛ فالعقل و الدين من خواص الإنسان.

و هل يعقل في خواص الشيء أن يتزاحم بعضها مع بعض؟

قال "ا. رابو"، في (كتابه دروس الروحيات): [إن الأخلاق، و الصنعة، و الدين، لا تجتمع في غير الإنسان؛ و ذلك لأن العقل من خواصه].

لكن قول الأستاذ فرح بحصر مبنى العقل في المحسوسات، يجعل العقل في حكم العدم، و يجعله لا يعترف بوجود ما لا تراه العيون، أو تلمسه الأيدي.

و من هذا الأصل الفاسد، يستنبط عدم وجود الله، عند العقل، لكونه غائبا عن الحس...؛ و بطلانه ظاهر؛ حتى إن الأستاذ فريد وجدي بك، مع اشتراكه هو و الأستاذ فرح في عدم الإيمان بالغيب، لا يدعي أن العقل لا يعترف به؛ و إنما يدعي عدم كفاية اعتراف العقل.

فمسألة كون الدين مبنيا على الغيب المشار إليه في قوله تعالى: ﴿الم * ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾[البقرة:1-3]، أوقعت كلا من الأستاذين في الخطأ، مع الفرق بين خطأيهما.

فخطأ الأستاذ فريد: أنه اعتبر الغيب خلاف الواقع، فجعل الإيمان بالغيب، إيماناً بخلاف الواقع، و جعل كتابَ الله يُثني على الإيمان بخلاف الواقع...؛ و هذا خطأ فاحش، من رئيس تحرير (مجلة الأزهر)؛ لأن المراد من "الغيب"، ما غاب عن الحواس، و لا ينافيه<34> كونه حقاً، و واقعاً.

و الأستاذ فرح ما أخطأ في فهم معنى "الغيب"، حيث جعله مقابل المحسوس، كما جعلنا؛ لكن أخطأ في جعل الغائب عن الحواس، غائباً عن العقل أيضا؛ و لا يكون الإيمان بالغيب، الذي هو الإيمان الديني غائباً عن العقل، و مناقضاً له، حتى تعمَّ هذه المناقضة جميع الأديان، كما ادعاه الأستاذ؛ و إنما يناقض الدين العقل بانطوائه على عقيدة إلهية لا يقبلها العقل، ككون الواحد بالذات، ثلاث بالذات.

يقول الأستاذ مستمراً على خطئه: [إن جميع الأديان متشابهة، فيما عدا الآداب، و الفضائل؛ لأن مبادئها و أصولها مشتركة، و هي غير معقولة].

و أنا أقول: إن رمي جميع الأديان، في أصولها، و مبادئها المشتركة، بعدم المعقولية، طعن عظيم في الأديان، يعدل إبطالها...

فلنظر القارئ من الأستاذ المدافع عن النصرانية، سوء نظره في الأديان كلها!

---

[19] فهل الأستاذ، لا يصدق وجود عقله بعقله؟ لكون العقل عنده لا يصدق غير المحسوس، و إنما يصدقه بقلبه، كما فعله بالدين؛ حيث أخرجه من دائرة العقل، و خصصه بدائرة القلب، و سيجيء نصه.

و ماذا حاجته إلى تأويل إذن إلى تأويل ما في دينه مما لا يقبله العقل، كالتثليث، و الأبوة، و البنوة؛ بعد اعترافه بعدم معقولية الأديان في مبادئها، و أصولها المشترطة؛ التي هي مبادئها، و أصولها الرئيسية؟

و منه يعلم أن الأستاذ نفسه غير مقتنع بكونه ردَّ دينه غير المعقول من أساسه، إلى المعقولات بتلك التأويلات.

و الذي نعلمه نحن، أن نقاط الاشتراك بين الأديان الحق السماوية، كالإسلام، و اليهودية، و النصرانية؛ يلزم أن تكون أقوى ما فيها، و أخلده، و أسلمه من النسخ، و التعديل، و التأويل؛ كمسألة التوحيد، و إنزال الكتب، و إرسال الرسل، و تأييدهم بالمعجزات، و البعث بعد الموت، و الحساب، و الثواب، و العقاب...؛ و كل ذلك معقول، كما سنثبته في هذا الكتاب....

و كل ذلك، كما سنثبته في هذا الكتاب، و إن لم يكن معقولا على مقياس عقول بعض الناس، مثل الأستاذ فرح مناظر الشيخ محمد عبده، لعدم كونه محسوساً؛ إذ لو لم يكن معقولاً، كان محالاً، و لم يكن حقاً، و واقعاً...

إلا أن الأستاذ، فيه مرض الأستاذ فريد وجدي بك، و عقليته، التي تزعم استحالة معجزات الأنبياء، و البعث بعد الموت عند العقل؛ و إلا أن عدم المعقولية، الذي يلازم المسيحية، ليس بعيب في نظره، أي الأستاذ فرح؛ فمِن هذا يحاول أن يرمي به جميع الأديان، فيخففَ عن المسيحية<35> بهذا الاشتراك...؛ و ستعرف الفرق الواضح بين الإسلام و المسيحية في هذا الشأن المهم.

فإن كان عدم المعقولية عيباً، فما فعله الأستاذ من رمي الأديان كلها، به إهانة للأديان عظيمة؛ و إن لم يكن عدم معقولية الأديان يعدّ عيباً عليها عند الأستاذ، فهذا استهانة بالعقل، أية استهانة.

و يقول الأستاذ (ص: 122): [إن العلم يجب أن يوضع في دائرة العقل، لأن قواعده مبنية على المشاهدة، و التجربة، و الامتحان؛ و أما الدين، فيجب أن يوضع في دائرة القلب، لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب المقدسة، من غير فحص في أصولها].

و يقول في (ص: 182): [إن الدين متى صار عقليا، لم يعد دينا؛ بل أصبح علما[20]].

إذ ما هو الدين؟

هو الإيمان بخالق غير منظور، و آخرة غير منظورة، و وحي، و نبوءة، و معجزة، و بعث، و حشر، و حساب، و ثواب، و عقاب؛ و كلها غير محسوسة، و لا معقولة، و لا دليل عليها غير ما جاء في الكتب المقدسة[21].

فمن يريد فهم هذه الأمور بعقله، ليقول إن دينه عقلي؛ ينتهي إلى رفع ذلك لا محالة؛ و هذا هو السبب في

---

[20] سيأتي منا أن أساس الدين في الإسلام، ما هو ببعيد عن العلم، إن لم يكن العلم نفسه.

[21] ماذا يكون جواب الأستاذ لو سألناه: بأي حق أسمى تلك الكتب "الكتب المقدسة"؛ ما دامت لا دليل على ما جاء فيها؟

فإن قال: لأنها جاء بها الأنبياء عليهم السلام؛ قلنا: لا نبي عندك!

لأن العقل لا يقبل النبوة، لكونها غير محسوسة، و لا معقولة، و لا دليل على وجود الأنبياء غير ما جاء في كتبهم أنفسهم.

و إن قال: إن نبوءتهم ثبتت بالمعجزات، التي ظهرت على أيديهم؛ قلنا: لا معجزة عندك، و العقل لا يقبلها، و لا دليل على ظهورها في أيديهم، غير ما جاء في كتبهم.

بل يقال للأستاذ: من أرسل هؤلاء الرسل، و أنزل عليهم تلك الكتب؟

فإن قال: الله؛ يقال: وجود الله غير معقول عندك، لكونه غير منظور، و لا دليل على وجوده، غير ما جاء في كتب الأنبياء، الذين لا دليل على كونهم أنبياء، و لا على كون تلك الكتب كتباً إلهية، مستندة إلى وحي من الله؛ لأن الوحي أيضا غير معقول عندك؛ لكونه غير منظور، و لا دليل على وقوعه، غير ما جاء في تلك الكتب نفسها....!!

قسمتنا الإنسان في الجزء التاسع من (الجامعة)، إلى عقل، و قلب؛ تلك القسمة التي رد عليها الأستاذ] يعني مناظره الشيخ محمد عبده؛ [في رده الرابع، دون أن يقنعنا، و لا يمكن أن يوجد<36> في العالم دين عقلي؛ إلا إذا كان ذلك الدين يُثبت بأدلة عقلية، مبنية على الامتحان، و التجربة، و المشاهدة، نفس الإنسان الخالدة، و الآخرة، و بعث الأجساد، و الثواب، و العقاب، و الوحيَ، و الحق سبحانه و تعالى.

و لذلك كان العقلاء من الفلاسفة، و رجال الدين في كل ملة]!!! [ينادى بإبعاد العقل عن الدين، أما عقلاء الفلاسفة، فإنهم يكرهون مقاومة معتقدات الناس، و ذلك للضرر من جراء هذه المقاومة، و أما رجال الدين فللفرار من برهان العقل، الذي يهدم كل شيء لا يقع تحت حسه].

أقول: إن الأستاذ أنكر عقله مرة أخرى، و أنزله منزلة الحس، و هدم أسس الأديان، قاطعاً علاقتها بالعقل...!!

فالدين عنده، حتى القول بوجود الله، لا يقبله العقل، و لا العاقل؛ مع أنه يدعي كونه مسيحياً صميماً[22]؛ فهو ينكر الدين، و لا يدري أنه ينكره.

و هل<37> يكون إنكار للدين أكبر من اعتباره مما ينكره العقل و يأباه...

مع أن ما ينكره العقل، يكون محالاً، باطلاً، فضلاً عن أن يكون مخالفاً للواقع؛ و لا يجدي بعد هذا أن يجد الدينُ مسنداً، و متكأً من القلب، لأن العاقل لا يتبع ميوله القلبية غير المعقولة، و يعتبرها أهواء، و ضلالاتٍ، و حسب الأديان سقوطاً، و إفلاساً، أن لا يكون مخاطبها العقل، و أنصارها ذوي العقول<38>.

---

[22] قال في (ص: 87): [إن الدين في غنى عن دفاعكم]، يخاطب مناظره، [و دفاعنا، و نحن ننزه الأديان، التي هي سلم مدنية الشعوب، و روح حياتها الأدبية؛ عن أن يحتاج إلى دفاع، لأن ذلك بمثابة الدلالة على ضعفها، و متى أصبح الدين ضعيفاً، فماذا يفيده دفاعنا؟ أو دفاع غيرنا؟].

أقول: الأستاذ يتكلم بالنظر إلى النصرانية، التي هي دينه، و دين الأمم المتغلبة اليوم على الأرض؛ فإذا كان دينٌ لمعتنقيه القوة، و الغلبة العالمية هكذا، يأخذ الدين قوة من قوتهم، و لا يحتاج إلى قوة الحجة، و البرهان؛ كما قال الأستاذ، و صدق بعض الصدق.

لكن الإسلام، و المسلمين في زماننا على العكس، فهم ضعفاء في الأرض، على الرغم من كون دينهم أقوى الأديان، حجة و برهاناً.

ثم إن هذا الدين القوي، يعتريه -و يا للأسف- ضعف من المسلمين، حيث لا يستفيد المسلمون قوة من قوة دينهم، لكون الشيطان استولى على قلوبهم، زيادة على استيلاء الغالبين على كيانهم.

و إني في موقف يذوب له القلب من كمد، حيث أظل إزاء استغناء الأستاذ عن الدفاع عن دينه، المحتاج إلى الدفاع؛ في حاجة ملحة إلى الدفاع عن ديني الغني عنه؛ لا في حاجة إلى الدفاع عنه تجاه الأستاذ فرح أنطون فقط، بل أكثر منه تجاه المسلمين، المثقفين، العصريين، الذين انجذبوا إلى الغربيين، الأقوياء، و لكنهم لم يقتبسوا قوة من قوتهم، و إنما اقتبسوا ضعفا دينياًّ من موقف دينهم الضعيف المحتاج إلى الدفاع.

و قال في (ص: 142): [ليس يهم عقلاء المسيحيين، أن يقال كل ما يقال في دينهم، كما أن عقلاء المسلمين لا يهمهم كل ما يقال في دينهم أيضاً؛ لأن الفريقين يعلمان أن هذه الأقاويل كلها، ليست سوى هباء منثور في الهواء].

أقول: ما للعقلاء، و الأديان، لاسيما الأديان القوية، بالمثابة التي ذكرها الأستاذ؟

أما يكفيهم عقولهم هادمة لأديانهم؟

أليس هذا تناقضاً من الأستاذ مع ما ادعاه، و نقلنا قريباً عنه، من أن برهان العقل، يهدم كل شيء، لا يقع تحت حسه؟

و قال في (ص: 150): [إن الدين صار يشك بنفسه، و صار رؤساؤه يتخذونه آلة لكبح جماح الشعب، و قضاء أغراضهم العمومية، أو الخصوصية، و لذلك خمدت؛ وا أسفاه، تلك الحماسة الدينية اللطيفة، التي كانت أضاءت العالم في صدري المسيحية و الإسلام.

لذلك لم نعد نرى أناساً يبكون عند سماعهم وعظ الإمام، أو الكاهن، من على المنبر، كما كان يحدث في صدر الإسلام، أو المسيحية، اللهم إلا النساء اللاتي هن مثال الرقة، و اللطف، في الأرض، و حافظات الدين القلبي فيها؛ و لذلك أيضاً ضعفت آدابُ الشعوب، و انحطت أخلاقها، بارتخاء تلك الفضيلة السامية].

و اقرأ قول الأستاذ أيضاً (ص: 168)؛ ثم انظر، هل يلتئم مع أقواله السابقة النقل: [إنا نعتقد أن خاصة الأمة، يمكنها الاستغناء عن رجال الدين، بكل سهولة، لأنها قادرة على أن تعبد الله مباشرة، و ليست في حاجة إلى واسطة بينها و بينه؛ فالرجل المهذب العقل، الذكي القلب، كلما أشرق الصباح، و رأى بهاء النور؛ كلما أمسى المساء، و شاهد جمال السماء في الظلام؛ كلما رأى نباتاً ينمو، و عصفوراً يغرد، و ندىً يترقرق على أوراق الشجر، تحت أشعة الشمس...؛ كلما رأى ذلك يشكر الله تعالى، على آلائه و نعمه*؛ و هذا الشكر من أحسن أنواع العبادة.

و لسنا نقول: أنه لا عبادة سوى هذه العبادة، فإن للعبادة مع الجماعة في الكنائس، و الجوامع، أي الصلاة فيها، معهم من الجمال و العظمة، إذا كانت مستوفاة شروط الرزانة، و الوقار، و الأدب؛ ما تتحرك له كل نفس تعرف الخالق معرفة حقيقية.

و لكنا نقول: إن خاصة الأمة المهذبة نفوسهم، و عقولهم؛ في غنىً عن الذهاب إلى الجامع، أو الكنيسة لاستشارة الشيخ، أو الكاهن، أو الصلاة وراءهما، لأن مشيرهم هو العقل المدرب**، و القلب الطبيعي البسيط؛

و قد علمت أن دافع الأستاذ إلى القول بعدم معقولية الدين، كون دينه، الذي هو النصرانية إنما يستند إلى العاطفة، و ليس له مستند من العقل، و لا ائتلافٌ معه؛ لكن لا يلزم من عدم معقولية النصرانية، أن يكون كل دين كذلك...

فإقرار الأستاذ ضد الأديان، حجة قاصرة على دينه، و ها أنا أقول: إن الإسلام دين معقول، تأتلف عقائده بالعقل<39>، و تستند إلى المعقولات، و المستحيل عند العقل، مستحيل في الإسلام.

و لهذا الدين فلسفة مبسوطة، في علم الكلام، علم أصول الدين، و ترى في هذا الكتاب إن شاء الله، ما يحتاج المتعلمون إلى معرفته في هذا العصر، من تلك الفلسفة، فالإسلام كأنه علم من العلوم،من حيث اهتمامه بالعقل؛ فهو كما قال الأستاذ: [لو كان الإسلام دينا عقليا، لأصبح علما]؛ و ليس كما قال بعده: [فإذا أصبح علما، خرج من أن يكون ديناً]؛ لأن العلم لا ينافي الدين، كما أن العقل لا ينافيه.

و حسبك شاهداً لمبلغ الإسلام في احترام العقل، تصريحُ علمائنا، الذي ربما لا يدريه الأستاذ فرح منشئ (مجلة الجامعة)، بأنه إذا وقع تعارض بين الدليل العقلي، و الدليل النقلي، يرجح الأول، و يؤول الثاني.

و اهتمام المسلمين بالعقل، و إهمالهم العاطفة بالغٌ إلى حد أنه أضر بمصلحة الإسلام، فالنصرانية تعيش ما عاشته العواطف، و إيقاد جذوتها في قلوب النصارى؛ في حين أن المسلمين أهملوا بعد تدوين علم الكلام، تربية العواطف الدينية في قلوبهم، مغترّين باستناد دينهم إلى أساس العقل، و العلم؛ فأمسوا في دينهم كأناس لهم علم، و ليس لهم عمل.

و قد قال المعري: "إن خير المشيرين، و كنيستهم، و جامعهم، هما هذه الطبيعة العظيمة، الواسعة، التي خلقها الله"؛ أكبر، و أعظم من كل الجوامع، و الكنائس؛ و مادام خاصة الأمة في غنىً عن أناسٍ يدبرون أرواحهم، لأنهم قادرون على تدبير أرواحهم بأنفسهم، فقد بطَل نصف حجة الأستاذ] يريد الشيخ محمد عبده؛ [و لم تبق إلا أرواح الشعب المحتاجة إلى إرشاد و تدبير].

أقول: مراده من استغناء الخاصة عن رجال الدين، و عن الكنائس، و الجوامع استغناؤهم عن الدين ذاته، كما لا يصعب فهم هذا المعنى، من خلال سطوره؛ مع أن رجال الدين الذين خاصَّةُ الأمةِ في غنىً عنهم، يدخل فيهم الأنبياء عليهم السلام أيضاً، نظر إلى كون المستغنين قادرين على تدبير أرواحهم بأنفسهم؛ و هذا القول يذكرنا قول الأستاذ فريد وجدي: [إن علماء الغرب الكبار في غنىً عن الاهتداءِ بهديِ الشرائع المنزلة، لأنهم أنفسهم وضعةُ الشرائع، و المذاهب].

و فكرة التفريق بين الخاصة و العامة في الامتثال بأوامر الدين، أخذها الأستاذ فرح أنطون في غالب ظني عن الفيلسوف ابن رشد الحفيد، الذي يقترح في (كتابه: مناهج الأدلة)، دينين، ديناً للخاصة، و ديناً للعامة؛ و الذي ألف الأستاذ كتابه في فلسفته.

فإن كان هذا الفيلسوف، كما قالوا، معلم الغربيين الأول في الفلسفة، فهو أيضاً معلمهم النفاق، و الثنائية في الدين؛ و ظني أيضاً أن فلسفة الرجل، لم تكن مشهورةً، و لا نافقةً بين علماء الإسلام، حتى أدخلها الأستاذ فرح أنطون في مصر، فكان لها أثر في تشويش الرأي العام، العلمي، الديني بها، و إفساده في الشرق بعد الغرب.

و لما كانت شرائع الأديان قوانين إلهية، وُضعت على أن تكون مطاعةً للعبادِ، فيلزم أن يتساوى أمامها الخاصة، و العامة؛ كما لا تفريق، و لا استثناء في قوانين الحكومات.

قال خضر بك، من علماء عهد السلطان محمد الفاتح، أستاذ المحقق الخيالي، في منظومته الكلامية النونية:

و ليس مرتبة للعبد مسقطة * تكليفه، كمجانين، و صبيان

------

* الرجل المهذب العقل، الذكي القلب، إذا شكر الله تعالى، لزمه أن يشكر بقلبه، و يأباه عقله، الذي لا يعترف على قول الأستاذ بوجود ما لا يدخل تحت حسه، و لا بمعنى الشكر، لما لا وجود له.

**ما هذه المتناقضات من الأستاذ؟ و العقل في مذهبه لا يشير إلى العاقل بتصديق الدين، و لا باعتقاد وجود الله، ذلك العقل الذي يهدم كل شيء لا يقع تحت حسه...!

أما أن: "العقل كيف يقبل الأمور المعتقدة في الدين؟"، و التي عدده الأستاذ زاعماً "عدم معقوليتها، لعدم محسوسيتها"؛ فأنا أفهم معقولية كل ذلك إجمالاً؛ بمعنى أن العقل يعترف بإمكانها جمعاء، عدا الله تعالى؛ أما الله تعالى، فالعقل لا يكتفي بالاعتراف بإمكان وجوده، بل يراه واجب الوجود، و مستحيل العدم، كما سيجيء إثباته[23].

و إذا ثبت وجود الله<40>، يكون إثبات إمكان ما عداه من الأمور المذكورة من أسهل الأمور؛ و الذين يستصعبونها، يستصعبون من أجل أنهم لا يؤمنون بوجود الله، و إلا كان إنكار إمكان تلك الأمور مع الإيمان بوجود الله، الذي خلق السماوات و الأرض، حماقة محضة، فالله تعالى يبعث من في القبور مثلا، إذا جاء وقته، و يخلقهم ثانيا، كما خلقهم أول مرة؛ و كذا الحال في أمثاله[24].

و قد وفينا حق الكلام، في إثبات إمكان معجزات الأنبياء، عند العقل، في أول الباب الثالث، من هذا الكتاب المنشور قبله باسم "القول الفصل".

ثم لا يخفى ما في سياق كلام الأستاذ فرح أنطون هنا، من الاضطراب، و هو حسب القارئ علماً، بأن الأستاذ لا يتكلم عن علم و إحاطة، بما يحاول أن يرمي به الأديان، فلا يتعين تماماً، و لا يتبين أنه يرميها بمخالفة العقل، أو بمخالفة الحس، أو بمخالفتهما معا.

و لا يمكننا أن نعد العقل و الحس شيئاً واحداً، تكون المخالفة لأحدهما مخالفة للآخر، فبمخالفة أيهما يرمي الأديان؟

و كان أصل دعواه، و منشأ اختلافه مع خصمه، الذي يناظره -أعني الشيخ محمد عبده-، أن الدين لا يكون عقلياً، أي لا يتفق مع العقل، لأن أساساته، كلها غير معقولة.

لكنه عند إثبات هذا المدعى، خلطه بمخالفة الحس، لئلا تبقى تهمة<41> "عدم المعقولية"، خاصة بالنصرانية، التي هي غير معقولة، بل يتهم معها جميع الأديان، مع أن عدم المعقولية شيء، و عدم المحسوسية شيء آخر.

فإن كان الأستاذ رجع عما ادعاه أولا من: "عدم معقولية أساسات الدين"، إلى دعوى: "عدم محسوسيتها"؛ فتغيير الدعوى ممنوعٌ في قانون المناظرة، و معدود من إفحام

---

[23] و المعجزات أيضا لا يكتفي العقل بالاعتراف بإمكانها، بل معترفٌ معه بوقوعها في أزمنة الأنبياء، تحت مشاهدة الناس المعاصرين، ثم انتقال أخبارها إلينا، انتقالاً لا تقل قيمته من قيمة انتقال وقائع تاريخية مشهورة.

فلماذا إذن نثق بتلك الوقائع، و لا نثق بوقوع المعجزات بعد الاقتناع بإمكانها؟

و الذين يشكون في صحة وقوع المعجزات، حين لا يشكون في صحة الوقائع التاريخية المشهورة البعيدة عنا، فإنما يخلطون مسألة وقوع المعجزات، بمسألة إمكانها، التي يحتاجون فيها إلى دليل آخر، غير دليل الوقوع، لكونها من الخوارق، و لا يحتاجون إلى مثله في إمكان الوقائع التاريخية العادية.

و بعد انضمام دليل الإمكان، الذي ذكرناه إجمالاً -و سوف نذكره في محله مفصلا-، إلى دليل الوقوع، فلا محل للشك في صحة أنباء المعجزات...؛ و لا فرق بينها و بين صحاح واقعات التاريخ العادية في دليل الوقوع؛ بل إن دليل الوقوع في المعجزات، أقوى منه في العاديا، لكون روايات الناس في المعجزات مدعمة بنصوص الكتب المقدسة.

[24] و أما قول الأستاذ: [فمن يريد فهم هذه الأمور بعقله، ليقول إن دينه عقلي، ينتهي إلى رفع ذلك لا محالة]؛ فجوابه: أن المراد من فهم هذه الأمور بالعقل، كون العقل يفهم إمكان وقوعها إجمالاً، بالنسبة إلى قدرة الله، الذي يخبر بوقوع تلك الأمور؛ و ليس بلازم أن يفهم العقل كيفية وقوعها تفصيلا، لكن الأستاذ لا تمييز عنده، بين كون الشيء ممكن الوقوع عند العقل، و بين كون العقل يفهم كيفية وقوعه؛ فهل عقل الأستاذ يفهم كيفية خلق الله إياه أول مرة في بطن أمه؟ و أنه كيف قدر عليه؟ و مع هذا، فالله تعالى خلقه، و خلق عقله هذا الناقص التمييز.

المـــدعِي؛ مع أن في رمي أسس الـــدين بمخالفة الحس، نزولاً إلى مرتبة جهال بني إسرائيل، الذين قالوا لنـبيهم: ﴿يَا مُوسَى لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾[البقرة:55].

و إن كـان الأسـتاذ ثابتـاً فيما ادعـاه، من أن أسس الـدين تخالف العقل، فنحن لا نسلم به، و ســنجيب عنه بما يقنع القارئ إن شاء الله.

و إن كان يريد إثبات عدم معقوليتها، بعـدم محسوسـيتها، فنحن لا نسلم به أيضاً؛ إذ لا يلـزم من كـون الشـيء غـير محســوس، أن يكــون غــير معقــول؛ و لا قائل بين ذوي العقول، بأن "العقل و الحس شيء واحد، و آلة واحدة".

نعم، في أعداء الدين من يعتمد على الحس، لعدم شهادته للدين، و لا يعتمد على العقل، لشهادته له..

و هـذه مسـألة تفضـيل الحس على العقـل، الـتي لا ينفع الأستاذ التمسك بها، و هو في صـدد إثبـات مخالفة العقل للـدين، بل يضـره كما قلنـا، من أنه تغيـير الـدعوى، الـذي يعتبره قـانون المنـاظرة، المـدون في علم آداب البحث و المناظرة، "إفحاماً للمدعي".

ثم إنا نقول، رداً على هؤلاء المفضلين، الضعاف العقول: إن الإنسان يمتاز على سائل الحيوان بالعقـل، لا بـالحس؛ فإن كان الأستاذ ينحاز إليهم، و يستهين بالعقل، تحقيقـاً لخصومة الدين، بأي طريق أمكنه، فيـدعي دعـوى جديـدة، بعد إفحامه في دعــواه الأولى، فعند ذلك يكــون الأســتاذ خصماً للدين و للعقل معاً.

و قد كان ابتداء مخاصمته للدين، بادعاء أنه غـير معقـول، أي بإيجاد الخصومة بين الدين و العقل، فـانتهى به سـعيه إلى مخاصمة الأستاذ نفسه للعقل، و هو الأحرى أن يكون غير معقول، لا الدين.

فـإن اعتـذر معتـذر عن الأسـتاذ، و عن هـؤلاء المفضـلين، بـأنهم لا يفضـلون الحس، و لا يسـتهينون بالعقـل، و إنما يشترطون في التعويل على العقـل، اسـتناده إلى الحس، و تأيده به.

فالجواب: أن هذا استهانة بالعقل، لجعلهم الثقة دائرة مع الحس؛ و ليس تفضيل الحس على العقل شيئاً غـير هـذا؛ بل تفضــيل شــهادته المنفية<42> على شــهادة العقل المثبتة.

و كفى موقف الأسـتاذ سـخافة، و ركاكـةً، أن يحتـاج إلى الاستهانة بالعقل، بينما هو يعيب الدين بعدم استناده إلى العقل؛ فالأولى به، و بأمثاله، مـادام مـوقفهم ينتهي إلى هذا الانحـراف، أن يبـدأوا الكلام ضد الـدين، بـدعوى عـدم استناده إلى الحس، و يقلعوا بالمرة عن التشـدق بـدعوى عدم معقوليته؛ و هذا هو تمام تحليل المقام، لقطع جميع طرق الفرار على خصماء الدين؛ و من الله التوفيق.

<u>(3) يقـول الأسـتاذ: [ربما كـان الغـرض من القـول بـأن: "النصـــرانية دين عجـــائب، و غـــرائب؛ و أن الإســـلام دين العقـــل"؛ الإشـــارة إلى مـــذهب التثليث في الأقـــانيم، و مسألة بنوة المسيح لله، فـإذا كـان هـذا الظن في محلـه، فهو جدير بأن لا يقابل إلا بالابتسام....] الخ.</u>

و أنا أقول: إن صنيع الأستاذ فرح أنطون، في حل مشكلة التثليث، المعـروف، الـذي تمسـكت به النصـرانية، و عجز العقلاء عن حلــه، و فهمــه؛ بــرده إلى تصــور شــعري، و تمثيله بما في الإســلام و غــيره، من وصف الله تعــالى بثلاث صفات أو أكثر، كـالعلم، و الإرادة، و القـدرة؛ و كـذا تشـبيه قـول النصـارى ببنـوة المسـيح للـه، بما جـاء في القرآن من تسمية الناس بـ "عباد الله"...

إن صنيع الأستاذ هذا، هو الذي يجدر بأن يقابل بالابتسام، لا قول ناقدي النصرانية، في امتنـاع تأليفها بالعقــل، من جراء تينك المسألتين.

فأقول أولا: إن الأستاذ يجتهد عبثـاً في تأويل المسـألتين المـذكورتين، و تقريبهما إلى العقـول، و الأفهـام، بعد أن أخبرنا عن رأيه في الأديان، و عقائـدها؛ أنها لا تـأتلف مع العقل، و أن ذلك ليس بعيب عليها.

فهل حالة عقيدة التثليث، و بنوة المسيح للـه، أشد و أبعد من عدم الائتلاف بالعقل، حتى يـرى نفسه في حاجة إلى تأويلهمـا؛ أو أن الـذي في الأديـان -على قولـه- من عـدم المعقولية في مبادئهـــا، و أصـــولها المشـــتركة، لا يقبل شيء منها التأويل و الاعتذار، سوى ما في النصـرانية من التثليث، و بنوة المسيح لله...؟

و أقول ثانيا: إن هاتين المسألتين أعظم من المنزلة التي أنزلهما الأستاذ إليها؛ فمسـألة<43> التثليث، أعظم من أن يقاس باختلاف أهل السنة، و المعتزلة من المسلمين في صفات الله، إذ لا استحالة في اتصاف الواحد بالذات بعــدة صــفات، و لــذا عــبروا عن أركــان هــذا الإله المثلث بـــ "الأقانيم"، التي هي بمعنى الأصول، لا بمعنى الصفات، و حددوها بـ "الأب"، و "الابن"، و "روح القدس".

فهذه الذوات الثلاث، تتكون منها الأسـرة الإلهيـة، فيكـون المجموع إلهاً واحداً، و كل منها إله مستقل أيضاً، لا جـزء من الإلـه؛ فالله عنـدهم ثلاثـةٌ، و واحـدٌ ممعـاً؛ ففيه تعـدد الله، و تركبه من ذوات مختلفة، و فيه كـون الواحد ثلاثـة، و الثلاثة واحداً...

ففيه الجمع بين الإشراك و التوحيـد، لا بمعـنى التـأليف و التوسط بنهمـــا، بل بمعـــنى الجمع بين النقيضـــين، و فيه كـون المسـيح إلهـاً مسـتقلاً، مع ما ينافيه من كونه داخلاً في أركــــان الألوهية باسم الإبن، على الــــرغم من كونه حادثـاً، فتكـون أقـانيم الألوهية قبل حـدوث المسـيح -كما قــال العــالم الكبــير، مــترجم (المطــالب و المــذاهب)[25]- ناقصة، و بحدوثه اكتملت عناصرها.

فهـــذه هي العقيـــدة النصـــرانية، و ليست لها مناســـبة بالتصـور الشـعري، إلا من ناحية قـولهم: "أعـذب الشـعر أكذبه"؛ مع كون مناسبتها بذلك القول في شـطر الأكـذب فقط، لا في الأعذب...

و من الظلم الفـاحش، تشـبيه قـول النصـارى، بـأن "ذات الله مركبة من ثلاث ذوات؛ هي: الأب، و الابن، و روح القـــدس"؛ بقـــول المســـلمين: "إن الله متصف بصـــفات الكمال، مثل العلم، و الإرادة، و القدرة.

و نحن إذا لم نوافق الأســـتاذ فـــرح أنطـــون على تلقي عقيدة التثليث النصرانية، كأنها شعر من الأشـعار المبنية على التخييـــل، لا عقيـــدة من العقائد الراســـخة؛ فلســـنا مفترين على النصرانية.

ألا ترى كيف يتصورها علماء هذا الـدين؟ و كيف يحـاولون تقريبها من<44> الأفهام، و العقول.

و هل ما قالوا عنها، يشبه قول الأستاذ فرح، و تأويله؟

<u>قال الأستاذ "بول زانه"، في (المطـالب و المـذاهب؛ ص: 220)، من الترجمة التركية، نقلا عن "سـنت أوجوسـتن"، من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين: [ما من شـيء في العـالم، إلا و له ثلاث جهـات، و اعتبـارات: وجـوده، و كونه شـيئاً فلانيـا، أي صـورته الـتي يتقـوم بهـا؛ و دوامه</u>

---

[25] كتاب جليل، في تاريخ الفلسفة، جمع فيه إلى تاريخ الفلاسـفة، تحليل فلسـفة كل واحد منهم، و نقـدها؛ و نقل قسم ما وراء الطبيعة منه إلى اللغة التركية أحد علماء الترك الأعلام، و مشايخها العباقرة، مع تعليقات قيمة من عنده.

على ما هو عليه من الحالة؛ فالوجود: من الأب؛ و الصورة: من الابن؛ و الدوام: من روح القدس].

فهو يمشّي التثليث في الخلائق أيضاً، و يجعل كل واحد من الأمور الثلاثة المذكورة، التي توجد في كل مخلوق، أثر واحد من الإله المثلث، المؤلف من الأب، و الابن، و روح القدس؛ فهم شركاء في خلق الأشياء، يخلق كل واحد منهم ما يختص به من كل شيء.

فـ "سنت أوجوستن" يتوصر في كل شيء واحد، جهات ثلاثاً، و يمثل به الإله الواحد، مع أقانيمه الثلاثة.

لكن المخلوق في تصويره، واحد بالذات، و ثلاثة بالاعتبار؛ بخلاف الخالق، فإنه ثلاثة بالذات، أعني الأب، و الابن، و روح القدس؛ و الإشكال في كون هؤلاء الخالقين الثلاثة، أعني خالق الوجود، و خالق الصورة، و خالق دوام الوجود واحداً بالذات؛ لا في كون المخلوق الواحد بالذات ثلاثة بالاعتبار.

و قال، أي "بول زانه"، (ص: 208)، عند بيان الفلسفة الإلهية، للمدرسة الإسكندرانية، التي أسسها "بلوتن"، الملقب بـ "أفلاطون الثاني": [إن هذه المدرسة تقبل إلهاً مثلثاً، إلا أن بين هذا التثليث، و تثليث النصارى فرقاً أساسياً، لأن الأشخاص الثلاثة، التي تطلق عليها "الأقانيم"، "هيوستاس"، متساوية في تثليث النصارى؛ و تلك الأقانيم تشكل في الأشخاص الثلاثة إلهاً واحداً بعينه؛ و الأقانيم الثلاثة في تثليث المدرسة الإسكندرانية، منزّلة من الواحد إلى العقل و منه إلى النفس].

و قال في (ص: 64)، نقلا عن "سن طوماس"، من فلاسفة القرون الوسطى، المسيحيين<45>: [إنه لا يقبل كون العقل الطبيعي، مثبتاً للحقائق الإلهامية، كالتثليث، و الذنب الفطري، و يقول: إنها غير منافية للعقل، و إنما هي فوق العقل، و من أجل ذلك موضوع الإيمان].

و الحال، أن التصورات الشعرية، التي يحاول الأستاذ فرح أنطون أن يرد تثليث النصارى إليها، لا تكون فوق العقل، و فهمه، وخصيصاً لا تكون حقائق.

و قال "الكساندر باين"، المنطقي الغربي المشهور: [إن النصرانية، تحبذ التناقضات، التي يفر منها العم؛ فكأنها ترى فيها صنعة الطباق الشعرية].

مع أنه ليس في الصناعات الشعرية صنعة التناقض، فكأنه شبه التناقض بصنعة الطباق؛ ثم إن الصناعات البديعية، يلزم أن تتضمن فائدة معنوية، أو لفظية؛ و لا يوجد في تناقض التثليث، أعني كون الآلهة الثلاثة إلها واحداً، سوى المبالغة في تحقق معنى الألوهية الكاملة، التي تقتضي الوحدانية، في كل منها؛ فكأن كل واحد منها وحيد في الألوهية، و لا إله غيره.

فليس معنى كون الآلهة الثلاثة إلهاً واحداً، أن كلا منها جزء الإله، و الإله الحقيقي هو مجموع الثلاثة، بل معناه أن كلا منها إله حقيقي تام الألوهية، حتى إنه متصف بالوحدانية، اللازمة للألوهية الحقيقية.

و هذا التوجيه، يرجع إلى دفع التناقض، يجعل الوحدانية ادعائية مبالغاً فيها، و الثلاثية حقيقية؛ أي أن الإله ثلاثة في الحقيقة، لا واحد؛ و إنما المراد من كونه واحداً، أن كلا من الآلهة الثلاثة إله بتمام معنى الكلمة، و كأنه لا إله غيره، مع أن معه إلهين اثنين؛ فلو كانت الوحدانية أيضا حقيقية، لبقي التناقض مع الثلاثة على حاله.

فخلاصة التثليث إشراك بالغ، معتنى بكون الشركاء الثلاثة إلهاً؛ و هذا التأويل الدافع للتناقض، يهدم تأويل الأستاذ فرح -الذي أراد التوسل به، إلى التخفيف عن شناعة مسألة التثليث- من أساسه، لكونه متضمناً للاعتراف بالشرك البالغ، المعتنى به في النصرانية.

و إذا لم يلجأ إلى هذا التأويل، الدافع للتناقض، فالتناقض نفسه يكفي في هدم نفسه، و هدم عقيدة التثليث معه؛ و إن كان "هيجل"، الذي يعدّه الغاوون<46> من كبار فلاسفة العصور الأخيرة، أجاز التناقض على الرغم من فرار العلم -بل العقل أيضاً- منه، و أدخلت نظريته في فلسفة الغرب، المنتهية إلى الريبية، بهذه الصورة، و سيجيء بحثها.

و كان أساس ضلاله، أنه أُعجب بالتناقض، الحاصل من اتحاد الواحد و الكثير، الذي في عقيدة التثليث النصرانية؛ كما في (قصة الفلسفة الحديثة، ص: 386).

فكيف يصح إذن تأويل الأستاذ فرح أنطون إياها بالتصور الشعري، غير المحمول على حقيقته، و قد اتخذت أساساً لفلسفة "هيجل"، المنكر لاستحالة التناقض؟

فله حقيقة مقصودة بدرجة أن كبيرا من فلاسفتهم يسعى لتطبيق العلم عليه، و لا يبالي بكونه سعياً لإفساد العلم بالتثليث، بعد إفساد الدين به.

و قال العالم الكبير، مترجم "المطالب و المذاهب": [عقيدة التوحيد، التي كانت تُعتقد في فلسطين منشإ النصرانية، لما رُفضت في مجلس الرهبان بـ "إزنيك"[26]؛ لعدم اقترانها بأكثرية الأصوات، قرروا على قبول عقيدة التثليث، المركبة من الإشراك و التوحيد، و هي عقيدة النصرانية الحاضرة، المؤدية إلى خلاف دائم في الغرب، بين العلم و الدين، يجعل العلم مستخفا بالدين، و الدين مستخفا بالعلم].

و أنا أضيف إليه قولي: فماذا تقولون فيما فعله سفهاء متعلمي الشرق الإسلامي، من نقل فكرة المناوأة بين العلم و الدين، الخاصة بالغرب النصراني، إلى الأوساط العلمية الحديثة في بلاد الإسلام المسكينة، التي نشأ فيها العلم و الدين متساندين، ممتزجين لحماً و دماً، حتى صعُب تعلم الدين في الأزمنة الأخيرة على كسالى المسلمين تعلُّم العلم.

هذه مسألة التثليث، و منها تعلم خطورة مسألة بنوّة المسيح، الذي هو أحد الأقانيم الثلاثة، لا كما قال الأستاذ فرح أنطون، من أن: "الأمر عبارة عن كون الإنجيل يعبر عن البشر بأبناء الله، كما أن القرآن يسميهم عباد الله؛ فالمسألة لا تجاوز أن تكون اختلافاً<47> بين الكتابين في الاصطلاح، الذي لا مُشاحّة فيه"!!!

و هل يظن الأستاذ أنه يقدر على نفي عقيدة النصارى في المسيح عليه السلام، غير المتفقة مع بشريته، و مخلوقيته؟

أليس هو ابن الله حقيقة؟

و إلا فمن هو الابن الداخل في أركان الألوهية الثلاثة؟

و أي عبد من عباد الله،على قياس ابن الله هذا، أُدخل في أركان الألوهية في عقيدة الإسلام؟

ثم أليست سيتنا مريم عند النصارى والدة الله؟

و إلا فماذا الكتاب المسمى: (أمجاد مريم البتول والدة الله)، المطبوع في رومية، سنة 1829، و الذي يباع اليوم بخمسة جنيهات؟

ثم لماذا اتخذ الصليب الممثل للمسيح، رمزاً للمعبود في النصرانية، إن لم يكن المسيح الله، أو على الأقل ابن الله[27]؟

---

[26] "إزنيك": بكسر الهمزة، اسم بلدة في غرب الأناضول.

[27] فكيف يقاس ما صنعه النصارى من اتخاذ شكل المسيح المصلوب رمزاً للمعبود، بما ورد في القرآن من يد الله، و عرشه، من التعبيرات المكنية من قدرة الله، و سلطانه؟ و هل صنع المسلمون تمثالا ليد الله هذه، و عبدوه، كما عبد النصارى تمثال المسيح المصلوب؟

و لماذا كان صلبه افتداءً كافياً في العفو عن ذنوب البشر؟

مع أنه عليه السلام، ليس بأول من قتل في سبيل الله من الناس، و لا من الأنبياء، إن كان المسيح قتل، كما قال النصارى.

<u>و الأستاذ يقول: [إن كل مسلم، عاقل، يعرف في هذا الزمان أن اعتقاد عقلاء النصارى بالمسيح يوافق لشهادة القرآن].</u>

يعني: أنه لم يكن ابن الله، و لا متجسداً فيه الله<48>.

و فيه، أنه إذا كان عقلاء النصارى لا يُصعدون المسيح في اعتقادهم عنه إلا مرتبة الألوهية، و لا البنوة لله؛ فلماذا تركوا عامتهم على اعتقادهم الباطل، و لم يُفهموهم الحقيقة؟

و ماذا يكون قول القائل في دين يختلف في أصول عقائده خاصة متدينية عن عامتهم؛ إلى حد أن يكون الإله المعبود عند أحد الفريقين، غير ما عند الفريق الآخر؟

فهذا اعترافٌ صريح من الأستاذ بعدم صحة قياس النصرانية بالإسلام، الذي لا يقبل مثل هذا الاختلاف الفاحش في العقيدة الإسلامية، بين خاصة المسلمين، و عامتهم، سوى ما شذ فيه ابن رشد، في نفي الجسمانية، و الجهة عن الله؛ فلم ينفهما رَوْماً للتسهيل على العامة؛ و ليس في التثليث تسهيل، بل التصعيب كله.

و مما يؤيد كثيراً مما ذكرنا في هذا المقام، و خلاصتُه عدم جواز قياس النصرانية بالإسلام في التمشي مع العقل، و العلم، و عدم إمكان الدفاع عن عقيدة النصارى في ذات المسيح؛ <u>أن الدكتور "ماكسويل" قال في أوائل كتابه (الحادثات الروحية): [كثيراً ما يُذكر الخلاف و الجدال بين العلم و الدين، إلا أن ما ذُكر دون الحقيقة، و هي أني أرى شبوب حرب عوان بينهما مفضية إلى الموت، و من السهل تعيين المغلوب منهما؛ بل بدأت سكرات الموت تظهر في عقيدة الدين المسيحي؛ و من ذا يكرر اليوم قول "سنت أوجوستن" المشهور، الذي كان يعلّم الناس أن يؤمنوا من غير حاجة إلى أن يفهموا؛ على أن يكون هذا هو الخاصة المميزة للإيمان؛ "أومن به لأنه عبث"!.</u>

<u>فإن كان الله موجوداً، أليس عدم استعمال العقل، الذي هو أثمن مواهبه لنا في تدقيق وظائفه نحونا و نحو غيرنا، أعظم احتقار له؟</u>

<u>و مع هذا، فالذي يطلبه منا المذهب الكاثوليكي، الاستسلام المطلق، و الإيمان الأعمى، بكل ما تلقنه الكنيسة، و إني لا يُرى جديراً بالقبول أن يكون إله الكاثوليكيين، يستحسن التساهل لهذا الحد؛ و العقلاء حائرون في تجسد الله، و موته تضحية بنفسه في انقاذ البشر، الذي لا يستحق هذه التضحية]</u> <49>.

أفرأيتم أن عقلاء النصارى، ليسوا مثل الأستاذ فرح مناظر الشيخ محمد عبده، منكرين وجود مسالة تجسد الله في المسيح في العقيدة النصرانية... بل حائرين في تلك المسألة، الموجودة فيها، و في مسألة موته، أي موت الله، تضحية بنفسه.

فالمقتول هو المسيح الله، لا المسيح الرسول؛ و لذا كان ثمناً كافياً لإنقاذ البشر، و إلا فقد قُتل غير واحد من الأنبياء؛ كشعيا، و زكريا، و يحيى عليهم السلام؛ فلم يدّعِ أحد أن الله قد ضحّى بنفسه في موت هذا النبي، أو ذاك النبي، لإنقاذ البشر من عذاب جهنم، فكان موته مغفرة لذنوبهم.

ثم إنه يمكن أن يقال على هذه العقيدة النصرانية: من يغفر المذنبين بعد تضحية الله بنفسه؟

بل من يعذبهم، لو لم يغفر لهم؟

و من يعيد الحياة إلى الله بعد موته؟

لأن الله الذي يقدر على أن يحيي الموتى، مات في هذه المرة!

فإذن، يلزم أن يكون العفو عاماً، بالرغم من قصر رجال الكنيسة ذلك على الذين يعفون عنهم من النصارى[28]، يلزم أن يكون عاماً، حتى لقتلة المسيح، أو بالأصح قتلة الله في المسيح[29].

و بمناسبة العقيدة النصرانية في العفو عن الذنوب مقابلَ تضحية الله بنفسه، يحسن بنا أن نلفت إلى أن العفو عن ذنوب البشر، لمن يشاء الله منهم، إنما يتوقف في عقيدة الإسلام على شرط واحد، هو الإيمان بالله الواحد، و رسله، و بما جاء به رسله منه، من غير حاجة إلى تضحية الله بنفسه، و لا برسول من رسله، حتى و لا إلى تضحية المذنب بنفسه؛ كما قال الله تعالى في كتابه<50>: ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾[النساء:48]، و من غير حاجة إلى الاعتراف بالذنب، أمام أحد من الناس، كما يعترف النصارى بذنوبهم أمام القسوس، ليعفوا عنهم....

نلفت إلى هذا، ثم نذكر هذه العقيدة الإسلامية، مثالاً بليغاً لسمو نظر هذا الدين في معاملة المذنبين، حيث لا يضطرهم إلى أن يخجلوا أمام العافين من الناس، ثم نذكره مثالاً أبلغ في اعتناء الإسلام بالعلم؛ إذ يكون الذي ينجي الإنسان من عذاب جهنم، أو الخلود فيه على الأقل، و يضمن له السلامة الأبدية، عبارة في عقيدة الإسلام عن الإيمان بالله، و رسه، و بما جاؤوا به منه...، عبارة عن التصديق، الذي يمكننا أن نسميه العلم بقضية واحدة، لأن التصديق الشرعي، الذي هو الإيمان بالأمور المذكورة المحددة، إما متحد مع التصديق المنطقي، الذي هو العلم كما هو رأي العلامة التفتازاني، أو مركب منه، و مما لا يمتاز عنه بسهولة، كربط القلب بتلك القضية، أو الإذعان، و الانقياد لها، كما هو رأي غيره؛ فالإنسان ينجيه علم واحد، نجاة الأبد، و يهلكه جهل واحد، هلاك الأبد.

و لا يشترط في العفو عن الذنوب، بعد الإيمان بالله و رسله، و ما جاؤوا به منه، أن يكون المذنب تائباً عن ذنوبه -و إن اشترط اعترافه بحرمة الذنوب، المحرمة، لئلا يناقض إيمانه بما جاء به الرسول من الله-، فإن كان تائباً، فالعفو مطلق، غير مقيد، بـ "من يشاء الله من عباده"....

و لا يشترط في التوبة، الاعتراف بالذنب أمام رجل من رجال الدين؛ بل لا يجوز ذلك، و يكون تحديث أحد لآخر

أما تعريض الأستاذ لتعبير القرآن عن المسيح، بـ ﴿رَسُولُ اللّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾[النساء:171]، فالمراد من كون المسيح، كلمة الله، أنه محصول كلمة "كن"، من الله، على خلاف سنته في حصول الولد من نطفة أبيه؛ و ليس في كون المسيح روحاً من الله، ما يشبه تصديق النصارى في القول بأنه "ابن الله"، أو الله نفسه، أحد الأقانيم الثالثة الإلهية؛ و "من" في "منه"، لابتداء الغاية لا للتبعيض؛ فلو استفيد من "روح منه" امتزاج المسيح بالله كان مثله وارداً في حق سيدنا آدم، الذي قال القرآن عنه: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُ سَاجِدِينَ﴾[الحجر:29]؛ بل وارداً في كل ما في السماوات و الأرض، بالنظر إلى قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[الجاثية:13].

[28] و يلزم أن يكون رجال الكنائس، هم العافين عن الذنوب، لا الله؛ كأنهم الله بالنيابة.

[29] بل يلزم أن يكون قتلة المسيح قد فعلوا فعلاً لم يفعل مثله أحد في مصلحة البشر، فيكونون أمن الناس على الناس، و على الأقل على النصارى، إن كان العفو عن الذنوب خاصاً بهم، و بالذين اعترفوا بذنوبهم أمام القسوس؛ و كل هذا على فرض وقوع القتل، كما هو زعم النصارى.

بذنبه ذنباً آخر؛ و إنما هي التوبة هي الاعتراف بالذنب، فيما بين التائب، و بين الله، مع الندامة عليه ندامة ناشئة من خيفة الله، لا لسبب آخر، كإضرار الذنب بصحته، أو بماله؛ و مع العزم على أن لا يعود إليه؛ فإذا صح منه هذا العزم، عند التوبة، فلا يمنع العفو المترتب عليها ما اقترفه من ذلك الذنب مرة ثانية أو ثالثة.

هذه طريقة الاستغفار من الذنوب في الإسلام، هل تشبه طريقته في العقيدة النصرانية؟

أما تسمية البشر في الإنجيل بـ "أبناء الله"؛ فإن صح ورودها في الإنجيل المنزل على <51> سيدنا المسيح، فنحن نسلم به، محمولا على معنىً مجازي، معقول؛ لكن مذهب المسيحية المبتدعة، بعد المسيح، لا يرضى بنوة المسيح بهذا المعنى المجازي، الذي رضيناه نحن في بنوة البشر عامة، بل يجعلها على حقيقتها، و يجعلها ميزة للمسيح أي ميزة.

و كتبا الفيلسوف "رنان" (تاريخ المسيح)، الذي هو سند الأستاذ فرح أنطون في تأويل بنوة المسيح، بمعنى مجازي معقول؛ يقول عنه الفيلسوف الإيطالي "جيوفاني بابيني"، مؤلف (حياة المسيح، ص: 64)، من الترجمة العربية، للأشمندريت أنطونيوس البشير البستاني: [الذي كتبه الاكليريكي الجاحد "رنان"، الكتاب الذي يكرهه كل المسيحيين الحقيقيين، للطريقة التي صاغه بها كاتبه، الذي كان يطلي تهكمه و تحامله بطلاء الثناء، لخدع السليمي النية البسطاء... الكتاب الذي يحتقره كل مؤرخ صادق].

و قال المترجم في الحاشية، التي كتبها لترجمة "رنان": [إن آراءه الموضوعة في كتابه (حياة يسوع)[30]، المطبوع سنة 1863، أثارت الرأي العام ضده، فعُزل عن منصبه، و كان أستاذ اللغات العبرانية، و الكلدانية، و السريانية في كلية فرنسة...؛ و قد أحدث طبع هذا الكتاب ضجة عظيمة في أوربا كلها].

و من الغريب أن يقول الأستاذ فرح أنطون، منشئ (مجلة الجامعة)، و مناظر الشيخ محمد عبده عن هذا الكتاب، الذي أثار ضجة عظيمة في أوربا كلها: [لو لم تكن (الجامعة) نشرت في هذا العام كتاب (تاريخ المسيح)، بقلم الفيلسوف "رنان"، للزمنا أن نسهب في هذا الموضوع] موضوع بنوة المسيح، [أما و قد نشرنا هذا التاريخ، و عرفنا صداه بين المسلمين، و المسيحيين في الشرق و الغرب....] الخ.

الحاصل: أن العقيدة النصرانية، سواء كانت في ألوهية المسيح، أو بنوته لله على الوجه الذي يخرج من حد المعقول، و يخل بشأن الألوهية، مشهورة لا تقبل التغطية بأي تأويل<52>.

و حسب الأستاذ فرح شاهداً، ما ادعاه على خلاف المشهور، المشهود للعالم، في عقيدة النصارى، قوله قبل كلامه عن هذه الدعوى الجريئة بصفحة، و هو يطرئ خطبة المسيح على الجبل، و يصيح "شاتو بريان" في كتابه: (روح المسيحية)، ليقيم دليلاً على ألوهيتها: [و هل يمكن أن يصدر من البشر الضعفاء كمال، كهذا الكمال].

و أما قول الأستاذ فرح أنطون: [و إذا وجد اعتراض على تسمية "أبناء الله"، التي وردت في الإنجيل ألف مرة؛ فـ "عباد الله"، التي وردت في القرآن لا تسلم من الاعتراض أيضاً؛ ذلك أن الإنسان لا يريد أن يكون عبداً لأحد؛ و إذا كان الله قد خلقه ليجعله عبداً له، فقد ظلمه].

فجهالة لا تجاريها جهالة، و استكبار يفوق استكبار إبليس، لأنه أبى أن يسجد لآدم، لا أن يسجد لله، و يعبده، و بالأولى أن يكون عبداً له؛ و كل من يعبد الله لا يعز عليه أن يكون عبداً له، لأن العبادة فوق العبودية في الدلالة على الخضوع.

بل يمكن الإنسان أو الشيطان أن لا يعبد الله، و لا يمكنه أن لا يكون عبداً له، فيصبحَ خارجاً عن سلطانه، و هو الذي يحييه، و يميته، و يهيمن عليه في كل لحظة من لحظات عينه، و في كل نبضة من نبضات قلبه، و يمده في كل نفس يتنفسه...؛ فتكون دعوى حرية الإنسان، أو أي خلق من المخلوقات بين يدي ربه دعوى مضحكة جدا، دعوى من سفِه نفسَه، و لم يقدر من بيده ملكوت السماوات و الأرض قدره.

و أنا ما كنت أظن أن يكون الأستاذ فرح منشئ (مجلة الجامعة)، و مناظر الشيخ محمد عبده جاهلاً لهذا الحد...، و لا أدري هل هذه الجهالة أتته من عدم اعتقاده الدين، و كونه من المستبطنين للإلحاد، فلا يقدر الله حق قدره، كالأستاذ فريد وجدي، الزاعم بعجز الله عن خلق المعجزات، و بعث الأموات....؟

أم أتته من النصرانية، القائلة بالإله المصلوب، المغلوب، فيقيس ألوهية الله بألوهية المسيح، و سيادته بسيادته، فيعز عليه أن يكون عبداً له<53>.

هذا، و الله تعالى يقول: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْداً لِّلّهِ وَلاَ الْمَلآئِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَن يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيهِ جَمِيعاً﴾[النساء:172]، و يقول أيضاً: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْداً﴾[مريم:93]، و هو سبحانه و تعالى يُدخل من يصطفيه من الناس في عباده تشريفاً له، فيقول: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾[الفجر:28-30]، و يقول: ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُودَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾[ص: 30]؛ لكن الأستاذ فرح لا يدري ما في العبودية لله من العزة، و لا يقدر قول الشاعر، المفتخر بعبوديته لحبيبته:

لا تدعني، إلا بيا عبدها	فإنه أشرف أسمائي

فإذا كان هذا موقف الإنسان من حبيبته، فماذا يكون قولك في موقفه من خالقه، و خالق حبيبته؟

و لقد أحسن القاضي عياض، حيث قال:

و مما زادني شرفا و تيهاً	و كدت بأخمصي أطأ الثريا
دخولي تحت قولك: (يا عبادي)	و جعلك خير خلقك لي نبيا

(5) و آخر قولي في الأستاذ منشئ (الجامعة) المدافع عن النصرانية: إنه لا يدافع عنها مؤمناً بأنه يدافع عن الحق؛ و لهذا يجتهد على الأكثر في مساواتها بالإسلام الذي لا يعتقده، فيحكم عليهما معا بمنافاة العقل و العلم، فهو يحاول إسقاط الإسلام، بل الدين مطلقاً في نظر العقل، و العلم؛ و لا يتجنب في سبيل إسقاطه إسقاط النصرانية أيضاً، إذ لا مراء في منافاتها العقل و العلم.

فموقف الأستاذ الحقيقي موقف الحامل على الإسلام، لا المدافع عن النصرانية، التي لا تقبل الدفاع؛ و مع كون الأستاذ لا يسعه التنكب عن موقف الدفاع عنها بالمرة،

[30](تاريخ المسيح)، و (حياة يسوع)، كتاب واحد لـ "رنان"، و الاختلاف في اللفظ من المترجمين.

فالظـــــاهر أن جل همه تعيب الإســـــلام و تنزيله منزلة النصرانية في منافاتها العقل و العلم.

و أكـــبر دليل على ما قلته من مـــرام الأســـتاذ الملفّــق، اقتراحه على منـاظره الشـيخ محمد<54> عبـده التصـالحَ، على أن يختـــارا بعض الآيـــات من الإنجيــل، و القــرآن؛ فيعضـــاعليها بالنواجـــذ، ثم ينبـــذا ما بقي بعد ذلك من الكتابين وراء ظهريهما.

و إليك قــول الأســـتاذ: [و ما لنا و لهــذه التــأويلات في الإنجيل؟

نحن لا نعـــرف منه غـــير خطبة المســـيح على الجبـــل، المنشورة في الإصحاح الخامس و السادس، و السابع من إنجيل مــــتى؛ فالخطبة على الجبل هي عنــــدنا الديانة المسيحية كلها].

ثم كتب ترجمة تل الخطبة، في صفحة و نصف صفحة من كتابه، و فيها قـول المسـيح المشـهور: [من لطمك بخـده الأيمن، فحـــول له الآخـــر]؛ و قولـــه: [ما جئتكم لأقـــول "اعفوا عن أعدائكم"، بل لأقول: "أحبوهم"!].

ثم قال الأستاذ: [و بعد أن يقول "رنان" مثل ذلك[31]، يصيح في كتابه (تاريخ المسيح) بأعلى صـوته: "هـذه هي الديانة الأبدية! و إذا كان في الأجـرام السـماوية أجـرام مأهولـة، فإن ديانتهم لا تكـون أرقى، مهما بلغـوا من الارتقـاء في ســـلم الكمـــال؛ و يصـــيح "شـــاتوبريان" في كتابه (روح المسـيحية)، ليقيم الـدليل على ألوهيتهـا: "هل يمكن أن يصدر من البشر الضعفاء كمال كهذا الكمال".

فـإذا كـان الأسـتاذ] يعـني الشـيخ محمد عبـده، منـاظره، [يدعو هذه الدعوة إلى دين معقول، ليس فيه معجزة، و لا سـيف، و لا نـار؛ بل كله إخـاء عـام، ومحبة مطلقة لجميع بـــني آدم[32]، حـــتى الأعـــداء] كما أوصى به المســـيح في خطبته<55> على الجبل[33]؛ [فنحن نوافقه كل الموافقة، و لكن ذلك يقتضي الاعتماد على صفحتين أو ثلاث صـفحات من الكتـاب، و عـدم الاعتمـاد على ما بقي[34]، و نحن نعلم أن إخواننا المسلمين ليسوا بأقل حرصاً على قـرآنهم من إخواننا المسيحيين على إنجيلهم، كما أن<56> رجال الدين من المسيحيين، خصوصـاً المتعصـبين منهم ينكـرون على أصحاب هذه الـدعوة دعـوتهم إلى بضع صـفحات فقـط، و اعتبار ما بقي وجودُه و عدمه سيان...؛ فكذلك ينكر رجال الدين الإسلامي هذا التخصيص أشد الإنكار، و لذلك نقـول إن الـــدين المعقـــول لم يوجد إلا عند القـــائلين بهـــذا التخصـيص، و هم من أنصـار الفضـيلة في الأرض، لا من أنصار الديانات].

و قال في (ص: 217): [و إذا كـان يـرجى في المسـتقبل وصول البشر إلى محجة الكمال، و تأليف وحدة لهم، فـإن هذا الوصـول لا يكـون إلا بـالعلم، و بوضع الـدين جانبـاً، و نعني بوضع الدين جانباً العمل بفضـائله، و تغطية ما بقي بستار مقدس].

و أنا أقـــول: فهـــذه ديانة الأســـتاذ فـــرح، منشئ (مجلة الجامعة)، و مناظر الشيخ محمد عبده!

و هذا مبلغ صداقته لكتاب النصرانية، و كتاب الإسلام!

فهو يعـترف من الإنجيل ببعض صـفحات، و يكتفي بهـا، و يقـترح على منـاظره الاكتفـاء بمثلها من القـرآن، ليتفقا فيما بينهما على آيــات منتقــاة من الإنجيل و القــرآن، و يعتبراها الإنجيل كلـه، و القـرآن كلـه؛ ثم يتخـذا لهما من تلك الآيات المختارة ديناً أدبياً معقولاً، لا معجزة فيها، و لا سـيف، و لا نـار جهنم، بل كله إخـاء عـام، و محبة مطلقة لجميع بـــني آدم حـــتى الأعـــداء؛ ثم يعتـــبرا ما بقي من الكتـابين، و هو أكثرهما وجـودُه و عدمه سـيان؛ و إن أنكر هذا التخصيص و الاختيار كل من أهل الكتابين.

لكن الأســتاذ يقــول إن الــدين المعقــول لا يوجد إلا عند القـــائلين بهـــذا التخصـــيص، و هم من أهل الفضـــيلة المفضلين على أصحاب الديانات؛ و لكـون الأسـتاذ عارفـاً بـأن التعـديل في الكتـابين هم أنصـار الفضـيلة، لا أنصـار الـديانات، و سـجل على نفسه بهـذا القـول أنه هو أيضـاً ليس من أنصار الديانات و أصحابها.

فالأسـتاذ أضـاف في هـذا المكـان من كتابه إلى ما يدعيه دائمـاً من تنـافي الأديـان مع<57> العقل و العلم، تنافيَها مع الفضيلة أيضا في كثير من أحكامهـا، فلا النصـرانية، و لا الإســلام، و لا غيرهما في رأيه دين الفضــيلة كما أنها ليست دين العقل و العلم، و كتابا الله الإنجيل و القــرآن، خليطان مما هو جدير بالأخذ، و مما هو جديرٌ بالنبــذ، و هو أكثرهما.

لكن أهل الكتـابين المعتقـدين أنهما كتابا الله إلى عبـاده، على تعبير القرآن، و أبنائه على تعبير الإنجيل، لا يرضـون طبعاً هذا التفريق، و هذا التقسيم في آيات كتـابيهم؛ و لا يلزم من عدم رضـاهم أن يكونـوا متعصـبين، مغـالين، كما زعم الأسـتاذ؛ بل يكفي أن يكونـوا جـادين في اعتقـاد أن الإنجيل و القرآن كتابا الله.

و خصوصاً المسلمون، لا يتنازلون عن القرآن بكلمــة، و لا يقبلــون خلو آيــاة من آياته عن حكمة و فضــيلة، لأن آياته

---

[31] يعني أنه لا يعـرف الإنجيل غـير خطبة المسـيح على الجبـل، كالأسـتاذ فرح؛ و منه يعرف أن الذي رموه "أي رنان بالجحود، ما رموه بغير حق.

[32] لا تسمعوا لأقوال الذين يؤمنـون ببعض الكتـاب و يكفـرون ببعض؛ عن الإخاء العام، و المحبة المطلقـة، على أنهم جـادون صـادقون؛ فهم على الرغم من كونهم يعيبون الدين و أهله بسيف الدنيا و نار الآخـرة، لا تجد عنـــدهم إلاًّ و لا ذمـــة، و لا شـــفقة على عبـــاد اللـــه؛ و هـــذه الألفـــاظ المعسولة، الـتي تعلموها من الماسـونية العالميـة، قـولهم بـأفواههم لا يجاوز حناجرهم؛ فإن كانت معاني هذه الألفـاظ موجـود، فإنما توجد في أهل الدين و الإيمــان، فقد وقع أني لما كنت قبل مجيـئي إلى مصر في المــرة الأخــيرة مقيمــاً في تراكيا الغربية اليونانيــة، الــتي فيها ســكان مسلمون، ذهبت إلى أثينا؛ و في أثناء تفرجي على أنحاء المدينة، مررت بحي المهـــاجرين من تركيا على طريق المبادلة بمســـلمي اليونـــان و أكثرهم من أروام الأناضول؛ و بينما أنا أمشي في شـوارع الحي، رأتـني امـــرأة واقفة على بـــاب أحد المنـــازل، و أنا في زي إســـلامي معمم، فصاحت في دهشة، و حسـرة على ما مضى من عهـدها بوطنها القـديم في الأناضـول مع المسـلمين الـترك، قائلـة: "من أين بـدوتم، يا أناسا رحماء!"؛ و إني لا أنسى مدة حيـاتي ما شـعرت به من الفخر و الابتهـاج من خطاب هذه المرأة الرومية، الـتي ما كـانت تعرفـني، و إنما تخـاطب في مسلما، أو رجلا دينيا إسلاميا؛ فإن كانت تخاطب فيّ الترك، بـالنظر إلى لغة خطابهـــا، و أعـــني بهم الـــترك القـــدماء، المحـــافظين، الـــذين جـاورتهم هـذه المـرأة في وطنها السـابق؛ ففضل ذلك أيضا يعـود إلى إسلامهم.

[33] لو عاش الأستاذ، لرأى الدنيا يتقلص عنها ظل الأديان، و تعم الحــروب بـدل الإخـاء، و الحب العـام المنتظـر؛ و الإنكلـيز الـذين هم أرقى الأمم الغربيـــة، و أوســـعهم في دعـــوى المدنية الإنســـانية، لا يوثق بحبهم لأصـدقائهم فضلا عن أعـدائهم؛ و ربما يقـال إن الإنكلـيز يعـول على أخلاقهم، باعتبـارهم أمـة، و إن كـانوا باعتبـارهم حكومة شر المـاكرين؛ لكن الحق أن الأمة لا يكـون لها ممثل أصـدق من حكـومتهم، فهي أنطق بسـجيتهم... اللهم إلا أن تكـون حكومة قائمة على رغم إرادة الأمـــة، و هذه الحالة لا نتصور في حكومات الإنجليز.

[34] ما أشبه هذا بإلغاء الأستاذ فريد وجدي بك لآيـات المعجـزات، و البعث، و الحســـاب، و العـــذاب بنـــار جهنم الشـــديدة من القـــرآن باعتبارها متشابهات غـير مفهومـة، و لا مطلوبة الفهم، و حصر الأهمية فيما بقي بعد ذلك منه؛ و لم أقل عبثاً أن الرأي العام العلمي بمصر بعد المنـاظرة الجارية بين الشيخ محمد عبده، و الأستاذ فـرح أنطـون انحـاز إلى جـانب الأسـتاذ، و اقتنع بآرائه المضـادة للأديـان، فها هو الأسـتاذ فريد يقـول بعين ما اقترح الأستاذ فرح على مناظره في تنقيح آيات القـرآن، و إنما الفرق بين القولين أن الأستاذ فريد سكت عن آيات السيف، لعدم كونها من نـوع آيـات المعجـزات، و أحـوال الآخـرة، الـتي لا يعـترف الأسـتاذ بمنطوقها لاسـتحالته في نظر العلم الحـديث؛ و معـنى هـذا أن سـكوت الأستاذ عن إلغاء آيات السيف، نشأ من كونها خارجة عن موضوع الكلام، الذي جرى عليه البحث و النقـاش بيـني و بينه فيما مضى على صـفحات الأهرام.

كلها، و كلماته كلها، ﴿تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[فصلت:42]، ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾، نزل على محمد ﷺ، و بقي محفوظاً، كما نزل، لم تعبث به يد البشر؛ و هذا الانتقاء الذي يقترحه الأستاذ، نوع من أنواع العبث، تأباه محفوظية القرآن، التي وعدها الله في القرآن نفسه.

و إذا تكلمنا على الإنجيل، فنسأل الأستاذ: هل المسيح عند إلقاء خطبته على الجبل، غيرُ المسيح عند تبليغ سائر آيات الإنجيل؟

في ألوهية الروح، التي احتلته على قول النصارى -و قد صرح به شاتوبريان، كما سبق نقله من الأستاذ- أم أن الأستاذ معترف بعدم سلامة الإنجيل من التحريف، و قائل بانحصار السالم المحفوظ في خطبة الجبل؟

و كيف يجعل الإنجيل إذن مقيساً عليه للقرآن المحفوظ، في تجويز الحذف و الاختصار منه؟

و تلخيص السؤال: هل يجوز أن يشتمل كلام الله، بشرط أن يكون كلام الله، الذي لم يطرأ عليه أي تبديل، على ما يستحق الأخذ، و على ما يستحق النبذ؟

و الأستاذ فرح، يحتاج إلى إثبات ألوهية الروح، التي احتلته نفسَه، كألوهية روح المسيح، حتى يسلم مقياس الحكمة و الفضيلة إلى يده، فيمتحنَ به آياتِ القرآنِ و الإنجيل ككلام من هو مثله، أو دونه في ألوهية الروح <58>.

و ما أشبه تقسيم الأستاذ لآيات كتاب الله، إلى مأخوذ، و منبوذ؛ بقول الملاحدة الماديين، المنكرين للنظام و الانسجام في أجزاء الكون، و دلالتهما على علم صانعها، و قدرته، و إراته، لاسيما ما يوجد منهما في المواد العضوية، كما فصله علماء وظائف الأعضاء، و سماه الفيلسوف "جوستاف لوبون" المنطق البيولوجيائي.

فيحاول أولئك الملاحدة إنكار هذا النظام، و الإحكام، مستندين إلى بعض ما يوجد في الكون، و لا يتيسر تعليله بالحكمة، و العلة الغائية، كما يأتي ذكره مع الرد عليهم في مبحث "دليل العلة الغائية"؛ و إن كان التقسيم في آيات كتب الله، أظهر خطأً و خطراً، من التقسيم في أجزاء الكون.

و جملة القول في الأستاذ، إنه لا يؤمن بالقرآن لكونه مسيحيا، و أما الإنجيل فهو لا يؤمن به أيضا لكونه مسيحيا في الظاهر، و لا دينيا في الحقيقة؛ و لهذا لا يعجبه كل ما ورد في الكتابين، و لا يعترف به على أنه كلام الله؛ فهو كما قال القرآن من الذين يؤمنون ببعض الكتاب و يكفرون ببعض؛ أو يؤمن بالإنجيل، و يعرف أن ما ورث النصارى من نصوصه، التي أتى بها المسيح من الله غير موثوق به، و غير منقول عنه، تواتراً كما نُقل القرآن الكريم.

فخسارة الحذف، و الاختصار، و الاختيار، التي يقترحها الأستاذ في الإنجيل، و القرآن؛ إنما يتأثر بها القرآن، و يكون تأثيرها في الإنجيل كتحصيل الحاصل؛ و لهذا يسوغهما في الكتابين على السواء، كرجل عدل، يعامل صاحبه بالأمانة و المساواة، فيحب له ما يحب لنفسه! هذا في الظاهر، و في الباطن، إضرار بصاحبه في ضمن هذه المساواة.

و لا يحسبني القارئ أقسو على الأستاذ، تجاه تلطفه بالإسلام، حيث يقول (ص: 182): [هذا سبيلنا في الرد الوعر على الأستاذ] يريد الشيخ محمد عبده، [فهو سامحه الله يدافع، و يناضل عن مذهب بالحط من شأن مذهب آخر، و أما (الجامعة)، فإنها تكسر قلمها، و لا تدخل في هذه الطريق، التي لا يصنع الداخل فيها شيئاً، غير إيذاء عواطف<59> فريق من إخوانه بني الإنسان، بصدم معتقداتهم، المجبولة بلحمهم، و عظامهم، و إثارة التعصب في صدور البسطاء الجهلاء.

فكلامنا إذن في هذا الموضوع، على من يحكم على الإسلام، و المسيحية، حكماً مجرداً عن كل شهوة و غرض، غير غرض الفضيلة المقدسة، و لم نقل الحقيقة، لأن الحقيقة هي الله وحده، و الأديان كلها مستمدة منه].

إن الأستاذ يقصر الحقيقة على الله، فهو يعلمها وحده، لأنه الحقيقة نفسها؛ و أما الفضيلة، فلعل الأستاذ يزعم أنه أعلم بها من الله، حيث يتجرؤ على عملية الانتقاء في كتابَي الله الإنجيل، و القرآن؛ فما يراه من آياتهما موافقاً لمبدأ الفضيلة يبقيه، و ما يراه على خلافه يلغيه.

و رأيُنا أنه تعالى أعلم بكل شيء من كل من عداه؛ و ليس بمنافٍ للفضيلة أن تكون عند الإنسان حقيقة يعتقدها، على قدر نصيبه من إدراك الحقائق، و على قدر توفيق الله إياه لإدراكها؛ و ليس عليه من حرج إذا دافع و ناضل عن مذهب لاعتقاده حقا، لا لكونه مذهبه؛ فلكونه حقاًّ، يدافع عنه، و هو واجبه، و لكونه حقا، اختاره مذهباً له....

أليس للأستاذ مذهب يدافع عنه؟

بلى، له مذهب خارج عن الأديان، و هو مذهب اللامذهبية.

ألا ترى أنه لا يعتقد مذهبه حقاًّ[35]، و إنما يعتقده فضيلة، و يرى غيره، و لو كان كلام الله، خليطاً من الفضيلة و خلافها، و يرى معظم آيات الإنجيل و القرآن خليقاً للنبذ و الاطّراح؛ فهو يؤذي عواطف المسلمين و المسيحيين جميعاً، و يحط من شأن مذهبَي الفريقين، حين يناضل عن مذهبه اللامذهبي، و حين يَلحى مناظره على أنه يناضل عن مذهب فريق، و يحط من شأن مذهب فريق آخر.

فهل فرقُ مذهبه نفسه عن مذهبي الفريقين بأنه مذهب أدبي، و مذهب كل من الفريقين ديني؛ يخول الأستاذ امتياز التمدح لمذهبه بأنه معقولٌ، و الحطَّ من شأن مذهب غيره، بأنه غير معقول؟

و هل تتفق الدعوى اللادينية، مع ما ذكره آنفاً من أن الحقيقة هي الله وحده، و أن الأديان كلها مستمدة منه؛ و هل دين اللادينية أيضا مستمدة من الله<60>؟

و يقول الأستاذ: [و إذا كان يرجى في المستقبل وصول البشر إلى محجة الكمال، و تأليف وحدةٍ لهم؛ فإن هذا الوصول لا يكون إلا بالعلم، و بوضع الدين جانباً].

و أنا أقول: لينظر القارئ كيف يرمي الأستاذ بعد أقواله المختلفة، الكاشفة بالتدريج عما أخفاه تحت لسانه، كيف يرمي في النهاية عن قوس الشاعر محمد إحسان المحامي، القائل مدحا للعلم، و قدحا في الدين:

قام في الناس نبي إنما	شأنه ليس كشأن المرسلين
وحد الناس، و قد فرقهم	كافة الرسل، على مر السنين

إلى أن قال:

آمنوا بالعلم ديناً، و	ليس بعد العلم للأفهام دين

[35] لأن الحقيقة على ما ذكره، هي الله وحده.

هدىً	

... أو بالأصح، كيف يرمي هذا الشاعر عن قوس الأستاذ فرح أنطون، مناظر الشيخ محمد عبده، قبل أكثر من ثلث قرن؟

و قد أوردنا تمام الشعر فيما سبق، مع الرد عليه.

و مِن توافق المرامي هكذا، في رميات طائشة، عصرية، لا دينية، ينجلي كيف استحالت الأنظار ضد الدين من أدعياء العلم، بعد أن شهد النسا تلك المناظرة، التي نادى في أثنائها الأستاذ فرح، بمتابعة العلم، و وضع الدين جانباً.

و من الخزي للنصرانية، و للأستاذ فرح النصراني، منشئ (الجامعة)، أن يقوم هذا بمناصرة دينه، في مناظرة شيخ من كبار مشايخ المسلمين، ثم ينتهي الأمر إلى أن يقول الأستاذ: [إن وصول البشر إلى محجة الكمال، لا يكون إلا بوضع الدين جانباً]!!!

و في هذا يذهب ما أبقاه الأستاذ من أقواله السابقة، من مختارات الإنجيل، و القرآن، المتقلصة في بضع صفحات، أدارج الرياح!!!

و مما يرد على الأستاذ، أنه إذا كانت الحقيقة هي الله وحده، و الأديان مستمدة منه، كما قال هو نفسه؛ فكيف يضع الدين جانباً؟

أو وضع الحقيقة جانباً؟

و ماذا يجدي بعد هذا، التمسكُ بالعلم<61>؟

و يقول الأستاذ في (ص) نفسها: [ليس لنا أمل بعد الله، إلا فيك أيها العلم المقدس]؛ و بقوله "بعد الله"؛ ينافي ما سبق آنفاً من تعليق الوصول إلى محجة الكمال بالعلم، و بوضع العلم جانباً.

فالعلم، الذي يحتاج إليه الإنسان في الوصول إلى محجة الكمال، و لا يحتاج إلى الدين، بل إلى وضعه جانباً، يلزم أن تكون له المنزلة الأولى قبل الله في إسناد الأمل إليه، لا بعده؛ لأن الدين لله، و العلم عندالأستاذ لغير الله؛ كيف لا، و العلم عنده لا يعترف بالله، و بكل شيء غير منظور.

لكن قوله "بعد الله"، أتى به قضاءً لرسوم العادة، أي عادة الرياء، الذي يتخلى أمثال الأستاذ عن كل شيء، و لا يتخلون عنه.

و القارئ اليقظ يتعرفهم من عدم التماسك بين أقوالهم، و لا ينخدع بكلماتهم المعسولة، و تكون دعواهم التي لا يفتأون يدعونها، الولوع بالعلم، و هم لا يعرفونه.

و من أين يعرف العلم أولئك الذين يعزون إلى الله الجهل، من حيث أنهم يرون الأديان الإلهية مخالفة للعلم.

و إلى الله المشتكى، من رياء لا يزال الجيل الأخير من الكتاب المتفرنجين ينتقبونه، ما أشفه و ما أغلظه!!! فلو لم يكن لأهل الدين فخار، و لا على هؤلاء عار، إلا اختلاف الطائفتين في الإخلاص و الرياء، لكفاهما.

و هل محجة الكمال، التي يأملون أن يصل البشر إليها في المستقبل، و هم معاشرَ العقلاء العصريين، قد وصولوا إليها من الآن، هي مراءاة الناس، و مصانعتهم، و مخادعتهم؟

و هؤلاء المراءون مزيِّفون، أشد و أشنع من المجرمين، أهل المهنة المعلومة؛ لأنهم يزيفون النقود، و المراءون يزيفون أنفسهم.

و مما يؤسف له أن الأستاذ حين قال: [و لذلك كان العقلاء من الفلاسفة، و رجال الدين في كل ملة ينادون بإبعاد العقل عن الدين، أما عقلاء الفلاسفة، فلأنهم يكرهون مقاومة معتقدات الناس]؛ سجل على عقلاء الفلاسفة هذا المسلك الذميم، مسلك الرياء المتجافي عن الصراحة، التي بمثلها يمتاز الأنبياء صلوات الله عليهم، على الفلاسفة.

و قد انجلى مما سبق للأستاذ في كتابه، و قد نقلنا بعضه، أنه لا يصدق من يدعي<62> الديانة، إلا الدين النازل في أكواخ المساكين، و منازل الطبقات المتوسطة، و يعني به دين العامة، فيعتبره الدين الذي ينحني أمامه كل الرؤوس.

أما الطبقة العليا، فقد قال عنهم: "إن دينهم آلة لأغراض مخصوصة"؛ ثم قال: [و ماذا قيمة الدين، الذي اتُّخذ آلة، لا مقصوداً، و خادماً، لا مخدوماً؟]؛ و هكذا سجل عليهم دينهم.

و أنا أزيد على ما ذكره، فأقول: حتى إن اتخاذ الدين آلة للفضيلة، كما فعل الأستاذ، فيما اختاره من الدين الأدبي المعقول المصنوع، يحط من منزلته، فيقال في شأنه هو الآخر: و ماذا قيمة الدين، الذي اتُّخذ آلة، لا مقصوداً، و خادماً، لا مخدوماً؟

و الواجب أن تكون قيمة الدين في نفسه، و في مجيئه من عند الله.

و نرى الأستاذ قد يتغلب عليه داء الرياء، فينسى تارة أخرى شغفه بالعقل، و العلم، فينحاز إلى جانب الدين، و يناصره ضد العقل، و العلم؛ فيعيبهما بالعجز، و عدم المسايرة للفضيلة.

انظر قوله في (ص: 122): [إن العلم يجب أن يوضع في دائر العقل، لأن قواعده مبنية على المشاهدة، و التجربة، و الامتحان؛ و أما الدين، فيجب أن يوضع في دائرة القلب، لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب المقدسة.

و ليس يجوز أن يقال إن هذه القسمة إلى عقل و قلب بدعة في العلم، و هادم لسلطته، لأن العلم يريد البحث في كل شيء، و في كل أصل؛ فإن العلم نفسه لا ينكر عجزه في بعض الأحيان....

و فيما عدا ذلك، فإن هذه الأمور القلبية لها براهين قلبية، مثال ذلك: شعور كل نفس بوجوده الذاتي، فهي تقول "أنا"، و تعرف أنها مستقلة، قائمة بذاتها؛ و شعور القلب بلذة الخير، و الفضيلة، و الصلاح، و نزع الإنسان إلى عالم آخر.

و هي الأمور التي يتهكم عليها العقل، و يحسبها ناشئة عن التربية و العادة؛ فهذه البراهين القلبية، بأي حجة ينكرها العقل، و بماذا يؤيد إنكاره؟

فالأولى أن يتركها، و لا يعارضها، و إذا شاء البحث فيها، فليبحث، فإننا لا نضع لها حداً، و لكنه لا يجب أن يقطع بإنكارها لكونه يجهلها]<63>.

و نحن لا نسلم بتهكم العقل على الخير، و الفضيلة، و الصلاح، و وجود عالم آخر، حتى يقالَ: "بأي حجة ينكرها"، أو يقال: "لا يجب أن يقطع بإنكارها، لأنه يجهلها"؛ و من هذا يعرف مبلغ ما للخير، و الفضيلة، و الصلاح من قوة الأساس، الذي تنبني عليه هذه الأمور عند من لا دين لهم، وإنما لهم عقل، و علم على زعمهم؛ فكأن الاعتراف بها خروج على العقل و العلم.

و لعل هذه العقلية السقيمة، التي حصلت في عقلاء الغرب النصراني، ناشئة من عدم ائتلاف دينهم مع العقل، و العلم، و عدم استناده إليه؛ فبحثوا له عن مستند آخر، و قالوا إنه يستند إلى مبادئ الخير، و الفضيلة، و الصلاح.

ثم احتاجوا إلى تفريق هذه المبادئ من مقتضيات العقل، لتكون تلك الأمور من مزايا الدين، إزاء مزايا العقل، الذي يقف من الدين موقف المعارضة...؛ و لزم من ذلك ادعاء وجود التنافر بين العقل و بين تلك الأمور الحميدة، كما إنه موجود بين العقل و الدين.

فهذه ضربتهم على العقل، بعد ضربتهم على الدين بقبول منافاته للعقل؛ و الأستاذ منشئ (الجامعة)، مقلد للغرب في كل هذه الأفكار، و قد سهَّل له هذا التقليدَ كونه مسيحيا مثل الغربيين[36]، أما حصول هذه العقلية المفرقة بين الدين و العقل، ثم بين العقل و الفضائل، في أصحاب الثقافة العصرية من المسلمين، مثل الأستاذ فريد وجدي، بعد انحياز الرأي العام في المناظرة الجارية بين الشيخ محمد عبده و الأستاذ فرح أنطون، إلى جانب الأستاذ فرح.

فذاك تقليد للمقلّد المسيحي، و سفهٌ مضاعف ناشئ من الجهل بالإسلام، و سلامته من الاصطدام بالعقل، و سلامة عقله من التهكم على الفضائل<64>.

و أصل خطأ الأستاذ فرح هنا، أنه ضيق على نفسه دائرة العقل، فأخرج منها الخيرات، و الفضائل، و أخرج منها شعور كل نفس بوجودها الذاتي، و أخرج منها الاعتراف بعالم آخر، كما أخرجه الأستاذ فريد وجدي، حين أنكر عقله البعث بعد الموت.

ثم اعترض -أي الأستاذ فرح- على عقله، و حاجّه، مناصراً للفضائل[37]، و غافلاً عن كون محاجّته هذه، و اعتراضه على العقل من فعل العقل أيضاً، و هو يظنه من فعل القلب و براهينه، مع أن البرهنة من خصائص العقل...، فهو يعترض على عقله، مستمدا من عقله.

و قد انتقد الأستاذ العقل، و العلم، و اتهمها بإنكار الفضيلة، و التهكم عليها، و كان قد تنقص الدين أيضاً بمخالفة الفضيلة، حين قسم آيات الإنجيل و القرآن إلى ما يتفق مع الفضيلة، و ما لا يتفق معها، كما تنقصه من قبل بمخالفة العقل و العلم؛ و قد كان أيضا فرق بين العلم و الحقيقة.

ففي النتيجة، هدم الأستاذ سلطة العقل و العلم أيضا، بمخالفتهما الفضائل، بعد أن هدم سلطة الدين بمعول العقل، فأتى بنيانَ هذه الأمور جميعاً من القواعد..؛ فالكل متهمٌ عنده، و الكل معيب.

لكن العيب، و النقصان في منطق الأستاذ، لا في الدين، و لا في العقل و العلم، و هو لا يعرف العقل، و العلم، و الدين، و الفضيلة، و الحقيقة، كما هو حقها.

فقد اتضح مما ذكرنا من أول البحث إلى هنا، أن الأستاذ منشئ (الجامعة)، و مناظر الشيخ محمد عبده، ما كان من المؤمنين بالدين، بل من المؤمنين بالعلم، و إن شئت فقل: ما كان من المؤمنين بالغيب، بل من المؤمنين بالغرب؛ فكان يبيع ما وصل إليه من بعض علومه و فلسفته، أو بالأصح من أقوال بعض فلاسفته، من غير تدقيق أو تمحيص..

و ربما كانت تمنعه من التدقيق و التمحيص النصرانية، التي نشأ عليها، غير متعود للدتقيق و التمحيص؛ و قد اعترف بعدم تعودهما في هذا الدين، عند اعترافه بذلك على حساب الأديان جميعاً بغير حق له في التعميم.

فكان الرجل مقلداً في العلم، كما أنه مقلدٌ في الدين<65>، و لهذا رأيناه تضطرب أقواله و آراؤه بين مؤازرة الدين و مؤازرة العقل و العلم، و مؤازرة الفضيلة؛ و لما لم يكن صميميا في الدين مثل عقلاء الغربيين، زيادة على كونه مقلدا فيه عند كونه صميمياًّ؛ و إنما اندفع إلى الدفاع عن النصرانية، بسبب حملات مناظره عليها، كان كلٌّ من تنازله عن معظم آيات الإنجيل و القرآن من قبيل الجود بمال الغير.

و قد كفى الكلام إلى هنا على النصرانية الحاضرة، و نصرانية الأستاذ مناظر الشيخ محمد عبده، أو صداقته للأديان كلها.

و أنا ما أردت التناوش بالنصرانية، التيهي دين مئات من ملايين البشر، و عددٌ لا يستهان به منهم، عاشوا و لا يزالون مع المسلمين في الشرق، و قد أثنى عليهم القرآن بقوله: ﴿وَ لَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ قَالُوَاْ إِنَّا نَصَارَى﴾[المائدة:82].....

ما كنت أريد التناوش بهذا الدين، لولا أن أصحاب الغيرة الدينية الزائفة، من عقلاء الغرب المسيحيين، حاولوا أخيراً أن يعبثوا بالعقل، بعد أن عبث رجال الدين المسيحي بدينهم، بعد سيدنا المسيح ، و حرّفوه إلى ما لا يتفق مع العقل؛ و اتصل من العبث الثاني، الرامي إلى الحط من منزلة العقل ضرر عظيم بالإسلام، المتفق مع العقل و ارتباكٌ في عقول كثير من ضعفاء العقل و الدين من المسلمين، المثقفين ثقافة غربية.

و الآن نشرع في المقصود من الباب الأول، بل من تأليف الكتاب، بجملة أبوابه؛ أعني إثبات أن العقل و العلم لا يأبيان دين الإسلام، بل أيَّ دينٍ أنزله الله على عباده، بواسطة أنبيائه الكرام صلوات الله و سلامه عليهم، مادام محفوظاً كما نزل من عند الله.

و أغرب ناحية المسألة التي نحن بصدد معالجتها، أن القائلين بوجوب إبعاد العقل و العلم من الدين، لاعتقادهم أنهما لا يعترفان بوجود الله، الذي هو أساس الدين؛ أنهم أنفسهم يعترفون بوجود الله، أو على الأقل يدعون الاعتراف به؛ و لكن من طريق غير طريق العقل و العلم.

و عليه، فأصحاب هذه العقلية، إما أن لا يكونوا من أصحاب العقول، أو يكونوا من المتسترين المستبطنين للإلحاد؛ و إلا فكيف يتصور العاقل المعترف<66> بوجود الله، و بالدين، أن يكون العقل الذي هو أشرف خلق الله، و العلمُ الذي هو أكرم الصفات عند الله، أولَ كافر بالله، و أولَ كافر بالدين، الذي أمر الله عباده أن يدينوا به؟

فليس القول بأن العقل و العلم لا يتفقان مع مبادئ الدين و أصوله، و لا يعترفان بوجود الله إلا بمثابة تكفيرهما، تخفيفاً من كفر القائلين أنفسه بإشراك العقل و العلم في جنايتهم، و هما بريئان منها.

و قد نص الأستاذ فرح القائل بوجوب إبعاد العقل و العلم عن الدين، و عن مسألة وجود الله، على أن الحقيقة هي الله وحده؛ فأي عقل مجنون، أو أي علم جاهل هذا، الذي يرضى أن يكون حظه من الحقيقة هو الابتعاد عنها؟

إعلم، أن الذين نناقشهم الحساب في مسألة الدين، و العقل، و العلم، ينكرون أولاً أن يوجد لأساس الدين سند من العقل؛ و ينكرون ثانياً: أن يوجد له سند من العلم؛ ثم يرجعون فيعترفون باستناد أساس الدين إلى العقل، بعد أن استبانوا قيام الدليل العقلي على وجود الله.

---

[36] و إنما عزونا أصل تلك الأفكار إلى الغرب، و اعتبرنا الشرق المسيحي مقلداً، بناء على أن فكرة إيجاد الخلاف بين العقل و الدين، حصلت أولا في الغرب، المتنبه لعدم اتفاق دينه مع العقل، و الساعي لإغنائه عن هذا الاتفاق، ثم استتبعت تلك الفكرة إيجاد خلاف آخر بين العقل و الفضائل.

[37] الأستاذ فريد اقتفى أثر الأستاذ فرح أنطوان، مناصراً للفضائل، و مهاجماً على العقل، كما اطلع عليه القراء من مقالته المنشورة في (نور الإسلام)، و التي سبق نقدها منا في هذا الكتاب.

و هذا الاعتراف منهم على الرغم من عدم تصريحهم به، يفهم جليا من بروز الاضطراب في أقوالهم و من احتياجهم إلى السعي في توهين مكان الدليل العقلي، الذي لم يدعم بالتجربة، بادعاء عدم كفايته في إثبات المسائل إثباتاً علمياً؛ فيكون آخر دعواهم أن الدين لا يستند إلى العلم، لعدم ثبوت وجود الله ثبوتاً علمياًّ، و إن استند إلى العقل.

و تحدث من هذا دعوى أخرى، و هي أن العلم لا يثق بالعقل المحض، ما لم يؤيد بالإحساس و التجربة؛ و هذا في حين أن أساس الدين لا يمكن إثباته بالتجربة، لأن الله تعالى لم يره من المجربين إلى الآن راءٍ.

فأمامنا، و أمام كل من يُعنى بهذا الموضوع العظيم تدقيق عدة مواقف: موقف العقل من الدين، و موقف العلم من الدين، و موقف العلم من العقل.

ثم إن الموقف الثالث، يستجلب النظر في مسألةٍ، و هي: هل أساس الدين يعوز الدليل التجربي؟

و بعبارة أخرى: هل لا يمكن إثبات وجود الله بالدليل التجربي، كما ادعاه المعارضون، الحاصرون كل ثقتهم <67> في هذا الدليل؟ و إن لم يكونوا على حق في ذاك الحصر، كما سنثبته.

فيحصل موقف رابع، إضافي؛ و هو موقف التجربة من الدين، فنقسم الباب الأول إلى أربعة مطالب، للنظر في المواقف الأربعة، و بيان أخطاء المعارضين أعداء الدين فيها.

المطلب الأول: النظر في موقف العقل من الدين، و في إثبات وجود الله بالدليل العقلي:

من واجبنا قبل كل شـــــــيء أن ننبه على غلط عظيم للأستاذ فرح أنطون، مناظر الشيخ محمد عبده، و من حـذا حذوه من أدعيـاء العلم العصـري بمصـر، من تلقى أقـوال علماء الغرب.

ذلك أن الأسـتاذ و أضـرابه يظنـون أن من لا يعـترفون بوجودالله من الغربيين يتكئون على العقل و العلم، و من هنا يصـير الإلحـاد مـذهب العقل و العلم، مع أن كل ما يقوله الملاحدة من علماء الغرب المحـدثين أن وجـود الله لا يثبت بالتجربـة، الـتي تـدور عليها ثقة العلم الحـديث، و هم عند دعـوى حصر اليقين العلمي في المحسوسـات، و المجربات، يحاولون تنزيل قيمة العقل المحض، ليتوسـلوا به إلى تنزيل قيمة الاستدلال بوجود الكائنـات على وجـود الله، بحجة أنه استدلال عقلي.

فالعقل إذن، أكـبر نصـير لمسـألتنا، أي مسـألة إثبـات الواجب، الذي هو رأس الدين و أساسـه، بله أن يكـون من خصومها.

و يتــبين منه أن الأســتاذ في قولــه: [إن العلم يجب أن يوضع في دائـــرة العقـــل، لأن قواعــــده مبنية على المشاهدة، و التجربة، و الامتحـان؛ و أما الـدين، فيجب أن يوضع في دائـرة القلب، لأن قواعـده مبنية على التسـليم بما ورد في الكتب المقدسة من غير فحص في أصولها].

و قوله: [إن العـدو اللـدود، الـذي يهـدد الأديـان كلها على السواء، هو المبادئ الماديـة، المبنية على البحث بالعقـل، دون سواه].

كمن "يحمل أثـاث الزينـة، و لا يعـرف بيت الفـرح"؛ لأنه كلام يدور على ظن أن<68> العلم، الذي يناوئ الدين، في زعم من زعم من الغربـيين، و تعبهم الأسـتاذ، إنما يناوئه لكونه أي العلم مبنيا على العقل الــذي ينــاوئ الــدين؛ فالمنـاوئ الأول للـدين هو العقـل، ثم يناوئه العلم لكونه مبنيا على العقل.

هذا ما يفهم من كلام الأستاذ، لكن الحق أن منـاوأة العلم للدين إن صحت، فإنما تنشأ من كونه مبنيا على التجربة و المشـاهدة، اللـتين لا يمكن تطبيقها على الـدين؛ و ليس بصـحيح أن العقل لنـاوئ الـدين، و العلم يتبعه في ذلـك، كما هو المفهوم من القولين المذكورين آنفا للأستاذ، بل العقل يناصر الدين و يؤازره.

و لا صحة أيضاً لما رمى به الدين، من كون قواعــده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب المقدسة، من غير فحص في أصولها؛ لما أن لأصول الدين سنداً من العقل[38]، حتى إن أعداء الدين في الغرب يسعون في توهين ذلك السـند، و يعـاون العقل مع الـدين، قـائلين: "لا قيمة للاسـتدلال العقلي المجرد عن التجربة و المشاهدة".

و قد سـبق في مقدمة هـذا الكتـاب تمـدُّح الأسـتاذ فريد وجــدي الجــاهليَّ في مقـالات السـيرة المحمدية لــه، المنشورة في (مجلة الأزهـر)، بأنه كتب تحت ضـوء العلم، غير معتمدة على الأدلة العقلية المنطقية.

و نحن ندافع في كتابنا هذا عن العقل، ليستنى لنا الدفاع عن الـــــــدين؛ و من حسن حظنا في موقف المعارضة للملاحدة، أن يكون العقل معنا، فندافع عنه، و يدافع عنا؛ فلو لم يكن لنا في كسب المطـالب الأربعة الـتي ينقسم إليها الباب الأول من الكتاب؛ لاسيما المطلب الأول منها، إلا كوننا في موقف الـدفاع عن العقـل، و خصـومنا في موقف الحط من شأنه لكفانا.

و أبلغ تأييد لقولنا هــذا، أن خصــومنا، و خصــوم العقل بسبب خصومة الدين، لا يجترئون على وضع العقل موضع خصم لهم، و إنما يسـعون لإخفـاء مـوقفهم إزاء العقـل، فيغالطوننا بادعــاء أن العقل لا يتفق مع أساست الــدين، كـــأن العقل معهم في الخلاف القـــائم بينهم و بين أهل الدين.

و أنا أقول<69> لهم: فلماذا إذن تحـاولون الحط من قيمة العقل المحض؟

و حديث الأستاذ منـاظر الشـيخ محمد عبـده يضـطرب بين جهله بموقف العقل من الـدين، و بين نزعته المسـيحية، التي لا تلتئم مع العقل.

و هنا نـرى لزامـاً إعـادة ما كتبنـاه من قبـل، تعليقـاً على قــول الأســتاذ، الــذي قاله رداًّ على قــول منــاظره في المقارنة بين الإسلام و النصرانية، بأن الإسلام دين عقل: [إن الدين متى صار عقلياًّ، لم يعد ديناً، إذ ما هو الدين؟ هو الإيمان بخـالق غـير منظـور، و آخـرة غـير منظـورة، و وحي، و نبـوءة، و معجـزة، و بعث، و حشـر،... الخ؛ و كلها غـــير محسوســـة، و لا معقولــة... و لا يمكن أن يوجد في العـــالم دين عقلي، إلا إذا كـــان ذلك يُثبت بأدلة عقلية - مبنية على الامتحـــان، و التجربـــة، و المشـــاهدة- نفسَ الإنسان الخالدةَ، و الآخرةَ، و بعثَ الأجسـام، و العـذابَ، و الثوابَ، وعالمَ الغيب، و الوحيَ، و الحقَّ سبحانه و تعـالى؛ و لذلك كان العقلاء من الفلاسفة، و رجـال الـدين من كل ملـــةٍ]!!! [ينــادون بإبعــاد العقل من الـــدين، أما عقلاء الفلاسفة فلأنهم يكرهون مقاومة معتقدات النـاس، و أما رجال الدين، فللفرار من برهـان العقـل، الـذي يهـدم كل شيء لا يقع تحت حسه].

فنعيد ما كتبناه سابقاً، عند هذا القول، و نكتبه مرة ثانية: لا يخفى ما في سياق كلام الأسـتاذ من الاضـطراب، و هو حسب القــارئ علمــاً بأنه لا يتكلم عن علم و إحاطــة، بما يحاول أن يرمي به الـدين، فلا يتعين تمامـاً، ولا يتـبين أنه يرميه بمخالفة العقل، أو بمخالفة الحس، أو بمخالفتهمـا؛ و لا يمكننا أن نعد العقل و الحس شــيئاً واحــداً، تكــون المخالفة لأحدهما مخالفةً للآخر.

فبمخالفة أيهما يرمي الأديان؟

و كــان أصل دعــواه، و منشأ اختلافه مع خصــمه، الــذي يناظره، أن الدين لا يكـون عقليـا، أي لا يتفق مع العقـل، لأن أسسه كلها غير معقولة؛ لكنه عند إثبات هذا المـدعى خلطه بمخالفة الحس، لئلا تبقى تهمة عــــدم المعقولية خاصة بالنصــرانية، الــتي هي دينــه، و هي غــير معقولة حقيقةً؛ بل يُتهم به جميع الأديـان، مع أن عـدم المعقولية شيء، و عدم المحسوسية شيء آخر.

فإن كان الأسـتاذ<70> رجع عما ادعـاه، من عـدم معقولية أسس الـدين، إلى عـدم محسوسـيتها، فتغيـير الـدعوى ممنوعٌ في قانون المناظرة، و معدودٌ من إفحام المـدعِي، مع أن في رمي أساسات الدين بمخالفة الحس نزولاً إلى مرتبة جهال بني إسرائيل، إذ قالوا لنبيهم: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَـكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾[البقرة:55].

و إن كان الأستاذ ثابتاً فيما ادعاه من أن أساسـات الـدين تخالف العقل، فنحن لا نسلم به؛ و ســنجيب عنه بما يقنع القارئ إن شاء الله.

و إن كان يريد إثبات عدم معقوليتها، بعـدم محسوسـيتها، فنحن لا نسلم به أيضـا؛ إذ لا يلـزم من كـون الشـيء غـير محسوسٍ، كونه غير معقـولٍ، و لا قائل بين ذوي العقـول

---

[38] و سنقيم الدليل القطعي العقلي على وجود الله تعالى.

بأن: "العقل و الحس شيء واحدٌ"، أو أن: "دائرة أحدهما تساوي دائرة الآخر في السعة و الضيق".

نعم، في أعداء الدين من يعتمد على الحس، لعدم شهادته للدين، و لا يعتمد على العقل، لشهادته له؛ و هذه مسألة تفضيل الحس على العقل، التي لا ينفع الأستاذ التمسك بها، و هو بصدد إثبات مخالفة العقل للدين؛ بل يضره، لما قلنا، من أن تغيير الدعوى يعتبره قانون المناظرة المدون في علم آداب البحث و المناظرة، إفحاماً للمدعِي.

ثم إنا نردُّ على هؤلاء المفضِّلين الضعاف العقول، بكون امتياز الإنسان على سائر الحيوان، بعقله، لا بحسه.

فإن كان الأستاذ ينحاز إليهم، تحقيقاً لخصومة الدين، بأي طريقٍ كان؛ فعند ذلك يكون الأستاذ خصماً للدين و العقل معاً؛ و قد كان ابتدأ مخاصمته للدين بادعاء أن أساسات الدين غير معقولة، أي بإيجاد الخصومة بين الدين و العقل؛ فانتهى من سعيه إلى مخاصمة الأستاذ نفسه العقلَ، و هو الأحرى أن يكون غير معقولٍ، لا الدين.

و إن اعتذر معتذرٌ من جانب الأستاذ، و هؤلاء المفضلين، بأنهم لا يفضلون الحس، و لا يستهينون بالعقل، و إنما يشترطون في التعويل على العقل، أن يكون مؤيداً بشهادة الحس، فالجواب: أن هذا استهانة بالعقل، تجعل الثقة دائرة مع الحس، و ليس تفضيل الحس على العقل غير هذا.

و كفى موقفَ الأستاذ سخافةً، و ركاكةً، أن يحتاج إلى الاستهانة بالعقل، بينما هو يعيب الدين بعدم معقولية أساسه؛ فأولى به، و بأمثاله، مادام<71> موقفهم ينتهي بهم إلى هذا الانحراف، أن يبدأوا الكلام ضد الدين بعدم استناده إلى الحس و المشاهدة بالمرة، عن التشدق بدعوى عدم معقوليته؛ و هذا هو تمام تحليل المقام، لقطع جميع طرق الفرار على خصماء الدين، و من الله التوفيق.

الحاصل: أن الذين لا يقدرون الدين حق قدره، على درجات متفاوتة، في زعمهم الباطل:

فمنهم: من يزعم، و يتوهم أن قواعد الدين، أي دين كان، مبنية على التسليم بما ورد في الكتب المقدسة، من غير فحص في أصولها، و أنها لا تأتلف مع العقل و العلم؛ و هذا الفريق الذين منهم الأستاذ فرح أنطون، و الأستاذ فريد وجدي بك -و قد أوردنا من قبل شواهد من أقوالهما على ذلك- في خطأ مضاعف.

و الفريق الثاني: يعترف بأن العقل يوافق أساس الدين، و إنما يخالفه العلم؛ و مرادهم من العلم الحديث، المبني على التجربة، و المشاهدة... و ربما ينعتون هذا العلم، الذي لا يتفق مع أساسات الدين بـ "العلم المثبت"؛ فهم لا يعتبرون علم الفلسفة الإلهية الذي يوازيه علم الكلام في الإسلام، من العلوم المثبتة، مهما كانت قواعده مبنية على الأدلة العقلية القطعية؛ لأن هواة العلم الحديث، المفتونين، لا يسلمون بكون الأدلة العقلية أدلة قطعية، مفيدةً لليقين.

فهم ينظرون إلى التجربة كأداة العلم الوحيدة، و لا يقيمون للاستدلال العقلي وزناً؛ و يمكن أن يعد الأستاذان، الأستاذ منشئ (مجلة الجامعة)، و الأستاذ رئيس تحرير (نور الإسلام) أولاً، و (مجلة الأزهر) ثانياً -بالنظر إلى قول الأخير من أقوالهما المضطربة- من هذا الفريق الثاني أيضاً[39].

و جل<72> نقاشنا في هذا الكتاب، سيتوجه إلى إبطال مزاعم الفريق الثاني، لكونها أشبه بالحق، مع بعدها عنه؛ و كون خطرها على المتعلمين العصريين أشد.

أما مزاعم الفريق الأول، فبطلانها لا يحتاج إلى مزيد تنبيه، لظهور جهلهم بموقف الدين من العقل و العلم، و موقف الفلاسفة الغربيين من كل هذه الأمور الثلاثة بأول فحص في كلماتهم.

ألا يرى أن خصوم الدين عندما ادعوا التنافي بين الدين و بين العقل و العلم، لا ينسون تقييد "العلم"، بـ "العلم الحديث المثبت"؛ و إن كانوا قد يطلقون القول في العلم بملاحظة أنه لا علم عندهم يعتد به غير العلم الحديث؛ و الذين التزموا التقييد، إلتزموه لما رأوا أن العقل لا يساعدهم في مناوأة الدين، و لا يساعدهم أيضا العلم القديم، المبني على العقل المحض...

فيظهر من هذا، أن أهل الدين لا يعوزهم الدليل العقلي.

و أنت ترى العلماء الإلهيين من المسلمين و غيرهم، يسندون مسألة إثبات وجود الله إلى براهين عقلية، فمعارضوهم أعداءَ الدين، لمَّا علموا ذلك، أغفلوا العقل، و تشبثوا بأذيال العلم الحديث، المبني على التجربة الحسية.

فالجمع<73> إذن بين العقل و العلم الحديث في مناوأة الدين، خبط و خلط ظاهر من الفريق الأول.

أما قول الأستاذ منشئ (الجامعة): [إن العدو الحقيقي للإسلام و المسيحية... الخ؛ في هذا الزمان.. عدو جديدٌ، أخرجه التمدن الجديد، و هذا العدو اللدود، هو المبادئ المادية، المبنية على البحث بالعقل دون سواه]؛ و هو يُدخل العقل في مسألة المناوأة للدين، إدخالاً تامــاًّ، على الرغم من المساعي المبذولة لإخراجه، و يوهم أن عدو الأديان الحقيقي اللدود، هو العقل.

فنقول في جوابه: لا شيء في الدنيا أعجب من الخلاف القائم الدائم بين الإلهيين و الملاحدة، و لا مسألة في الدنيا أيضا يؤيد العقل أحد الطرفين المتنازعين ضد الآخر أكثر من تأييده لمثبتي وجود الله ضد النافين؛ لأن الكائنات من أصغرها إلى أكبرها، و من أقربها منا إلى أبعدها، مع ما فيها من النظام، و الترتيب، و التأليف، و التشكيل البديع، المحير للعقول؛ آثارٌ و أفعالٌ.

---

[39] كقول الأستاذ، رئيس تحرير (مجلة الأزهر)، بصدد مدح العرب في خدمة العلوم: [و مما حير العقول، أنهم اتبعوا في بحوثهم الأسلوب العلمي، الذي يؤدي إلى نتائج صحيحة، لا الأسلوب العقلي، الذي يكثر فيه الخطأ]؛ و قوله في اعتراض فرض ورودهَ عليه بألسنة المتعلمين الشاكين في عقائدهم الدينية، و لم يجب عن هذه النقطة من الاعتراض المفروض: [فإن لفتمونا إلى الموازين العقلية، فلا يخفى عليكم ما منيت به من النقد في العصور المتأخرة؛ و هي و إن كانت قد أقنعت أهل القرون الخالية، فإنها اليوم لا تقنع أمثالنا، ممن أدركوا الفرق بينها و بين الدستور العلمي].

ولم يجب الأستذا عما ذكره بألسنة المتعلمين الشاكين في وجود الله، من عدم كفاية الموازين العقلية، التي اقتنع بها العلماء في الأزمنة الماضية، لأن عدم الاقتناع هذا رأي الأستاذ نفسه أيضاً، الذي اتفق عليه مع المتعلمين الشاكين.

فانظروا كيف يعترف الأستاذ بالتشكيكات، المأخوذة من الغرب بعينها، و كيف يخضع لها، و يكبرها في أعين القارئين بتسمية ما أعوزته اليوم مسألة إثبات الواجب بالدستور العلمي، كأن الاستدلال العقلي على وجود الله دستور غير علمي، أي دستورٌ عاميٌّ، و جاهليٌّ؛ على الرغم من اعتماد العلماء عليه من قديم الزمان، و كأن واجب الأستاذ في رأس (مجلة الأزهر)، نقل تشكيكات الغربيين في أساس الدين، و إكبارها، من غير رد عليها، بما عدا تعليل الناس بانتظار الكشفيات الجديدة، في المستقبل، المتعلقة بالبحوث النفسية، و قد سبق منا أن معنى هذا الانتظار، هو الإفلاس الديني في الحالة الحاضرة.

انظروا هذه الرزية المظلمة، المخيمة على الأزهر، معقل الإسلام في حراسة عقائده، انظروها، و اعذروني على إطالتي الكلام، و تكراره في المقارنة بين العقل، و العلم، و الحس، و الأدلة، المبنية عليها، و في درس، و تعقيب أقوال الأساتذة الذين مبلغهم من العلم و التعليم، هو السمسرة بين الغرب و الشرق؛ و لا غرابة في إطالة البحث، و النظر في هذه المسائل المتصلة مباشرة بموضوع كتابي هذا المسمى: (موقف العقل، و العلم، و العالم؛ من رب العالمين، و عباده المرسلين).

فهل من اللازم الضروري لها من فاعل مؤثر، مدبر؟ أم أنها أفعال من غير فاعل، و آثار بدون مؤثر؟

فذهب الإلهيون إلى الرأي الأول، و قالوا: "لا بد لهذه الآثار من مؤثر، و هذه الموجودات من موجد؛ فإن كنا لا نعرفه بحقيقته، و كنهه، فلا جرم أننا ندرك ضرورة وجوده، و اتصافه بالصفات الكمالية.

و ذهب الملاحدة إلى الرأي الثاني، و هو عدم وجود فاعل مؤثر لهذه الأفعال و الآثار؛ و حجتهم: أنهم بحثوا عن هذا الفاعل، الموجد للعالم، الذي يسميه المؤمنون "الله"، فلم يجدوه، و لم يروه، بأي آلة راقية، ترى ما لا تراه العيون من القريب و البعيد؛ كما أن حجة المؤمنين: أنه لا يكون فعل بدون فاعل، و لا أثر من غير مؤثر.

و لا شبهة في قوة حجة المؤمنين، و سخافة حجة الملاحدة، عند استفتاء المسألة من العقل، بل العقل نفسه من دون استفتائه، يقتضي وجود المؤثر، و يقضي به، بعد رؤية الآثار.

و السبب في كون المنكرين لم يجدوه مهما بحثوا عنه، أنهم لم يبحثوا<74> عنه بعقولهم، و إنما بحثوا بحواسهم، و ما يساعد الحواس، و يقويها دون ما يساعد العقل؛ أو أنهم بحثوا بعقولهم، و كانت ضعيفة، فأخطأت في التفكير.

أما كان يقول الأستاذ فريد وجدي: يكثر الخطأ في العقل؟ فلهذا لا يوثق به في العلم، و إنما يوثق بالحواس؛ و الله تعالى يقول: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾[الحج:46].

و لكن الأستاذ فاته: أن العقل يخطئ، و يصيب؛ فإذا أخطأ، كان خطأه عظيم الأثر، و إذا أصاب، كانت إصابته عظيمة الأثر؛ و الآية تشير إلى عظم خطورة عمى العقول، بالنسبة إلى عمى الأبصار، فتُفهم منه عظمة الفرق أيضاً بين إصابتهما؛ فهي -أي الآية- تدل على عظم أهمية العقل بالنسبة إلى الحواس.

و كأني بالملاحدة الضعفاء العقول، في بهت و حيرة من عدم رؤية المؤثر، و من كون الأثر من العظمة، و البداعة المستوجبة في موجده ما يحير العقول ضعفاءها، و أقوياءها من القدرة، و الإحاطة العلمية، بحيث يفتن الناظر، و يُقوِّلُه: "من يقدر على إيجاد هذا الأثر العظيم، الذي يضيق التصور في تقدير مداه؟ فالأولى أن لا يكون له موجدٌ، و أن يكون موجوداً بنفسه!!".

هذا ما سول لهم الشيطان، و فاتهم أن الأثر العظيم، الذي لا تدركه قدرة الموجد، و علمه، كيف يوجَد من غير موجد؟

فهل إذا لم تكفه قدرة الموجد الموجود، و علمه، تكفيه قدرة الموجد المعدوم، و علمه؟

أو إذا احتاج إيجاد الشيء إلى قدرة، و علم فوق ما يتصور منهما، استحق أن يوجد من غير حاجة إلى موجد، و من غير حاجة إلى علم، و قدرة، يلزم وجودهما في الموجد؟

كلا، بل كلما عظم الأثر، عظم احتياجه إلى المؤثر، لا أن الأثر التافه يحتاج إلى مؤثر، و لا يحتاج الأثر العظيم إلى مؤثر؛ إن هذا إلا تفكيرٌ معكوسٌ...

و لا يقال: إن وجود الشيء بنفسه، ليس معناه أن موجده موجد معدوم؛ و إنما معناه أن لا يكون له موجد أصلاً، لا موجودٌ، و لا معدومٌ؛ و خلاصتهُ عدم احتياجه إلى موجد.

لأنا نقول: وجود الموجود في غير واجب الوجود، أي في الممكنات لا يكون إلا بإيجاد، و إلا لزم الرجحان من غير مرجح، و هو محال، متضمن للتناقض.

لأن الممكن<75> الذي لا يكون وجوده و لا عدمه ضرورياً، و تكون قابليته للوجود و العدم على السواء، من غير رجحان أحد الجانبين على الآخر، إلا بمرجح خارج منه، لو كان موجوداً بنفسه من غير موجد يرجح له جانبَ الوجود، لزم رجحان هذا الجانبِ، من غير مرجح يرجح له ذلك، لا من نفسه لتساوي الجانبين بالنسبة إليه، و لا من الخارج لعدم وجود موجد له، و الرجحان من غير سبب مرجّحٍ، محالٌ، مناقضٌ لتساوي الطرفين المفروض.

و توضيح هذا المقام، أن الموجود ينقسم إلى: الواجب، و الممكن؛ و المعدوم ينقسم إلى: الممتنع، و الممكن؛ فالواجب: ما لا يمكن عدمه، و هو الله؛ و الممتنع: ما لا يمكن وجوده، كشريك الباري، و اجتماع النقيضين؛ و الممكن: ما لا ضرورة في وجوده و لا في عدمه.

فمنه ما يكون موجوداً، و منه ما يكون معدوماً؛ مثال الأول: جميع الكائنات، المسمى بـ "العالم"، و المفسَّر بـ "ما سوى الله"؛ و مثال الثاني: العنقاء، فهي معدومة، لا يمتنع وجودها.

و العالم بجميع أجزائه، موجودٌ، لا يمتنع عدمه، لعدم كونه واجب الوجود، و من أجل أنه ممكن، لا واجب، فهو يحتاج إلى موجود آخر يتقدمه في الوجود، ليستند وجودهُ إلى وجودِهِ، و لا يكونَ له الوجودُ المشهودُ رجحاناً من غير مرجحٍ، أي محالاً كما علمت ذلك، مع أن المحال لا يكون واقعاً مشهوداً؛ فوجود العالم يدل دلالة قطعية على وجود موجود آخر وراءه، لعدم إمكان أن يتسنى له الوجود بدون هذا الموجود.

فالملاحدة الذين ينكرون وجود موجودٍ آخر، وراء العلام المشهود، يستند إليه في وجوده، لا يمكنهم أن يوضحوا لنا طريق وجود العالم، مادام العالم موجوداً ممكنَ الوجودِ، لا واجبَه، و لا يمكنهم أن ينكروا إمكان العالم، و يدعوا وجوبه.

أما كون الماديين تمسكوا بالمادة، و ادعوا قدمها، مع القوة الملازمة لها، و استغناء العالم المتكون منهما، عن أي موجود غيرهما.

فجوابه: أنا لو سلمنا بقدم المادة -مع أنا نثبت حدوثها إن شاء الله في مبحث حدوث العالم الآتي في نهاية الباب الثاني، من هذا الكتاب- فلا يلزم<76> من قدمها وجوبُها، أي خروجها من عداد الموجوداتِ الممكنة الوجود، و صعودُها إلى مرتبة الموجودِ، الواجب الوجود، غير المحتاج إلى موجدٍ؛ لأن المادة لا تفارقها حاجتها إلى الصورة، التي لا تكون المادة موجودةً بالفعل إلا بها، فلا توجد في الدنيا مادةٌ[40] مجردة عن الصورة، كما أن الصورة لا تفارقها حاجتها إلى المادة؛ فكل منهما محتاج إلى الآخر، ليكون موجوداً؛ و الحاجة التي هي رمز الإمكان، تنافي وجوبَ الوجودِ.

فقد انجلى من هذا، أن العالم الذي يحتاج في وجوده إلى غيره، لا يمكنه أن يقضي حاجته هذه من نفسه، و من داخله، لشمول الإمكانِ، الذي هو رمز الحاجة جميعَ

---

[40] المادة: ما وجد في الشيء، و كان ممكناً أن يكون الشيء به كل شيءٌ غيره، و تسمى أيضا "هيولاء"؛ و الصورة: ما وجد في الشيء، و لم يكن ممكناً أن يكون الشيء به غير ذلك الشيء؛ فالإنسان الذي صار إنساناً بمادته، كان في الإمكان أن يصير بها غير إنسان أيضاً، و لا يمكن أن يكون الإنسان بصورته الإنسانية إلا إنساناً؛ ثم إن المادة في الإنسان لا يجوز تمثيلها باللحم، و العظم، و الدم، و غير ذلك؛ و مثله الحديد بالنسبة إلى السيف لأن كل ذلك ليس بالمادة، التي نحن نبحث فيها؛ فهي أعم من المذكورات، بأسماء معينة: كاللحم، و العظم، و الدم، و الحديد؛ و ليس للمادة اسم معين، و لا مسمى معين من أسماء الأشياء، و مسمياتها؛ و ليست الصورة هنا بمعنى الشكل و المنظر، بل عبارة عما يكون الإنسان به إنساناً.

أجزائه، فيلزم وجود موجودٍ آخرَ، غيرِ محتاجٍ، ليقضي حاجةَ العالم المحتاج، و يكونَ موجِدَه.

لا يقال: إن المادة، التي هي داخلة في العالم تحتاج إلى الصورة، التي هي داخلة فيه أيضاً؛ فمن أين تحصل الحاجة إلى موجودٍ آخرَ، خارجٍ عن العالم؟

لأنا نقول: إذا دخل الاحتياج في نفس أي شيء، فهو يمنع ذلك الشيءَ من أن يكون واجب الوجود، موجوداً من نفسه، بل يلزم أن يكون وجوده بإيجادٍ من الغير، و يسمى ذلك الغيرُ "الموجِدُ" في اصطلاح الفلاسفة "علة"، و المحتاج المُوجَد "معلولاً"؛ و المادة المحتاجة إلى الصورة، لا يمكن أن تكون الصورة علتها الموجِدَة، إذ كما أن المادة محتاجة إلى الصورة، فالصورة أيضاً محتاجةٌ إلى المادة، لعدم إمكان وجودها مجردةً عن المادةِ.

فيلزم -على فرض أن تكون علة وجود إحداهما<77> هي الأخرى، مع احتياج كل منهما في وجودها إلى الأخرى- أن تكون الصورة أوجدتِ المادةَ، و المادةُ أوجدت الصورةَ؛ و هو دورٌ باطلٌ، يرجع إلى أن تكون المادةُ أوجدت نفسها، و الصورة أوجدت نفسها؛ أي إلى تقدم كل منهما على نفسها، فتكون موجودةً قبل أن تكون موجودةً.

و حل هذا الإشكال: أن احتياج المادة إلى الصورة، من قبيل احتياج المشروط إلى الشرط، لا من قبيل احتياج المعلول إلى علته الموجِدة؛ و كذا الاحتياج المقابل من جانب الصورة إلى المادة.

و لهذا جاز أن يكون كل منهما محتاجاً إلى الآخر؛ و لم يستلزم هذا النوع من احتياج كل من الطرفين إلى الآخر دوراً محالاً، بل دوراً جائزاً، يسمى بالدور المعيِّ؛ فهذه حاجة المادة و الصورة، بعضهما إلى بعض.

أما حاجة كل منهما الأخرى إلى علة توجدهما، مرتبطتين بعضها ببعض، فهي حاجة المادة التي لا تقضيها الصورة، و حاجة الصورة التي لا تقضيها المادة، و إنما يقضيها موجودٌ تحتاج إليه المادة، و تحتاج إليه الصورة، و يحتاج إليه كل شيء، و هو لا يحتاج إلى شيء، لكونه موجوداً واجبَ الوجودِ، لا موجوداً ممكنَ الوجود.

الحاصل: أنا نحن المؤمنين بالله نرى العالم كما يراه الملاحدة الماديون، و نعرف المادة و الصورة كما يعرفون؛ و زيادة على ما يرونه و ما يعرفونه، نرى الحاجة الملحة أيَّ إلحاحٍ في تشكل هذا العالم، إلى موجودٍ أسمى من كل موجودٍ ينطوي عليه العالم، و نحكم بأن كل ما ينطوي عليه من الموجودات، و ما بينهما من الانسجام، و ما يتبعه من الانتظام، صنع ذلك الموجود الأسمى.

فإن كان الملاحدة قائلين باستغناء هذا الكون من صنع صانع، فهذا ليس بقول ذي عقل، فضلاً عن أنه قول بالرجحان غير مرجح، و أنه محال؛ كما ذكرنا.

و المادة التي يتمسك بها الملاحدة، و يسعون لملء هذا الفراغ بها، نراها نحن أقل من أن يستند إليها ذلك الصنعُ العظيم، بل لا يستند إليها أي صنع، و أي فعل؛ لأن موقفها في العالم موقف القابل، لا موقف الفاعل؛ و قبل أن تكون المادة صاحبةَ<78> ذلك الصنع، فهي نفسها محتاجة إلى صنع صانع، و إيجاد موجدٍ، لكونها من الممكنات، التي يلازمها الاحتياج، ويبعد عنها الاستغناء، و الإغناء؛ و مثلها الصورة، فضلا عن أن المادة و الصورة تنقصهما الأوصافُ التي لا بد أن تكون موجودةً في صانع الكائناتِ العظيمةِ، الأعظم، كالعلم، و الإرادة، و القدرة، و الحكمة، و الحياة.

فنحن نتمسك بقضيتين إزاء تمسك الماديين بالمادة، و الصورة، غيرَ رافعين أنظارهم إلى ما فوقهما؛ فنقول: يجب أن يكون هذا العالم المشهود، صنع صانعٍ، و لا

تستأهل المادة و الصورة، اللتان ينحل إليهما العالم، لأن تكونا صاحبتي هذا الصنع.

فالخلاف القائم بيننا و بين الملاحدة يتلخص في هاتين القضيتين، و هو بسيط إلى هذا الحد، و لسنا نحن المؤمنين بوجود الله، الذي لم نره، نشهد به من غير ما حاجة، و ضرورة، و ننطق عن الهوى، أو أضغاث الأحلام، إذا قلنا بوجود موجودٍ وراء العالم، استدلالاً من وجودهِ على وجودهِ.

هذا ما يلهما وجود العالم، و هذا مقتضى العقل و منطقِه؛ فهل يمكن -بعد درس المسألة كما درسنا- أن يقال: بأن العقل يؤيد الإلحاد، و يناوئ الدين؟

و أما أن الملاحدة الماديين، لم يجدوا موجد الكائنات، و لم يروه، فعدم وِجْدان الشيء، و عدم رؤيته، لا يدل على عدم وجوده في نفس الأمر، فيحتمل كل الاحتمال أنه موجودٌ، لكنهم ما وجدوهُ، لتقصيرهم في البحث، حيث بحثوا عنه بحواسهم، و لم يبحثوا بعقولهم؛ فلو بحثوا بها، لما تجرأوا على إنكار وجوده؛ و كيف ينكر العقل، أو العلم وجود الله، بحجة أنه لا يُرى، في حين أن العقل و العلم لا يُرَيان، و إنما يُعرفان بآثارهما.

فإذا نظرنا إلى الآثار، نجد آثار الله تملأ العالم؛ و بداهة العقل، تقضي بوجود موجد هذه الآثار، و فاعل هذه الأفعال، و لا تقضي بعدم وجود الفاعل، مهما لم يجده الباحثون؛ مع وجود الفعل، و إنما تقضي بجهلهم البسيط، إن قالوا: "لم نجده"؛ و بجهلهم المركب، إن قالوا: "إنه غير موجود".

فهكذا يكون حكم العقل القطعيُّ، و لو كان الباحث غير الواجد، علماً من العلوم، و يكون القول قولَ العقل، لا قولَ العلم؛ لأن الحاكم الأعلى، الذي لا يعزب عن حكمه حتى العلوم، هو العقل.

و إظهار الأستاذ منشئ (الجامعة) لذاك الجهل في مظهر العلم، يدل على قلة نصيبه من العقل و العلم؛ لأنه اعتمد على عظمة اسم العلم، فتوهم أن العقل يتبعه، و يماشيه، مهما أباه منطقه، أي منطق العقل[41].

اعتمد على ما سمعه من أن: "العلم الحديث يثق بحكم التجربة، و لا يكترث بحكم العقل"؛ فقال ما قال، من غير تدقيق المسألة، و من غير مراجعة صادقة لعقله، الذي فطره الله عليه.

ألا يرى أنه يلزم الملاحدة الماديين، و الطبيعيين، أن يحكموا بعدم وجود الفاعل لفعل القتل، الذي لم يهتد الباحثون فيه إلى القاتل، و يدَّعوا وقوع ذلك القتل بنفسه من غير فاعل؟؟ و لئلا يتسع المجال لتشويش الأذهان، باحتمال وقوع ذلك القتل انتحاراً من المقتول، لنفرض أنه قُطع إربا، إربا؛ فيلزم على مذهبهم أن يكون هذا القطع أيضاً حاصلاً بنفسه، من دون وجود قاطع.

فإن قالوا: إن القتل، و القطع، من أفعال الإنسان، فلا يقاسان بالأفعال الطبيعية.

يقال لهم: إن الكل من نوع واحد، و هو حصول الفعل بنفسه من غير فاعل، مع أن الإنسان، و أفعاله ليست بخارجة عن الطبيعة؛ فإذا جاز أن يحصل في الطبيعة أفعال بنفسها، من غير فاعل، لزم جواز أن يحصل أيضاً قتل بلا قاتل، و قطع بلا قاطع.

فإن قيل: لا نسلم بعدم وجود فاعل لهذه الأفعال، و الآثار الكونية، على تقدير عدم القول بوجود الله، و لا

---

[41] مع أن الأمر بالعكس، و هو أن العلم يماشي العقل، لأن العقل، هو الذي اخترع العلوم.

نسلم بصحة قياسها على وقوع فعل القتل، و القطع من غير وجود القاتل و القاطع؛ لأن فاعل الكائنات الطبيعية.

فالجواب: أن إسناد الفعل إلى الطبيعية، لا يراد به إلا "فعلٌ بدون فاعلٍ"، إذا لا موجود في العالم يسمى الطبيعة، و يعمل الأفعال الجارية في الكون.

و لا يقال: "إن المراد بفعل الطبيعة فعل المادة في نفسها"؛ لأن نفسها<80> ليست ذات وضع بالنسبة إليها، كما نص عليه فلاسفة الإسلام؛ و لأن كون الشيء فاعلاً لفعلٍ، و منفعلاً بنفس ذلك الفعلِ في آن واحدٍ محالٌ، لأنه تناقضٌ.

و قد صرح به أرسطو في دليل المحرك الأول، المنسوب إليه، و هو أتى بذاك الدليل لإثبات وجود الله، و توصل به إلى أن المحرك الأول لا يجوز أن يكون متحركاً؛ و نحن أقمنا من قبل أدلة مانعةً لكون المادة علةً موجدةً للكائناتِ، مغنيةً عن وجود الله تعالى.

بل نقول للملاحدة الماديين، و للأستاذ فرح أنطون، الذي ينفي وجود الله عند وزنه بميزان العقل، لكونه غير منظور -و قد سبق نصه غير مرة-، مع أن عدم الرؤية، لا يستلزم في حكم العقل عدم الوجود...

نقول لهم جميعاً: إنكم لا ترتابون في وجود المادة،[42] فهل أنتم رأيتموها؟

كلا، إنكم ما رأيتموها، و لن تروها، و ما لمستموها، و لن تمسوها؛ فإن ظننتم أنكم ترونها، أو تلمسونها، فذلك ظن عاميٌّ، لا يتفق مع العلم، حتى إن قول العصريين في عباراتهم "حقائق ملموسة"، قول غير حقيقيٍّ، مبني على المبالغة في الظهور، لأن الحقائق لا تلمس، و مثلها المادة، إذ الإحساس سواء كان بالرؤية، أو باللمس، لا يتعلق بنفس المادة، بل بأعراضها.

فالرؤية تتعلق باللون، دون الملون، الذي هو الجسم، المتصمن للمادة؛ و اللمس يتعلق بالحرارة، و البرودة، و الخشونة، و النعومة، دون الجسم الموصوف؛ فضلاً عن المادة، التي هي أبعد من الجسم، بالنسبة إلى الإحساس...؛ فمن إحساس هذه الأوصاف، و الأعراض، ينتقل العقل إلى وجود موصوفِها، و معروضها.

و معناه: أن المدرك لوجود المادة أيضاً هو العقل، لا الحواس؛ فماذا الفرق إذن بين القول بوجود المادة، بناء على معاينة الأعراض الدالة على وجود ما تحله، و بين القول بوجود الله، بناء على معاينة أفعاله في العالم، الدالة على وجود فاعلها؟

فهل دلالة الفعل على الفاعل، أقل من دلالة العَرَض على المحل؟

بل إن السبب في كل من الدلالتين واحد<81>، و هو احتياج ما لا يقوم بذاته، إلى ما يقوم بذاته؛ فالصفة تحتاج إلى الموصوف، و العرَض يحتاج إلى المحل، و الفعل يحتاج إلى الفاعل؛ و المادة هي القابلة، و ليست بفاعلة، فإن العطالةَ من أوصافها؛ فأين فاعل العالم بالإيجاد، و التنظيم، و الإتقان؟

أما الطبيعة، فقد عرفت أن إسناد الكائنات إليها لا معنى له، سوى تكوُّنها بنفسها، من غير مكوِّن، و عرفت أنه محالٌ، مستلزم للرجحان من غير مرجح، الذي يرجع إلى التناقض.

و أما القوة الملازمة للمادة، و تسمى الطاقة أيضاً، و تنقسم فيما وصل إليه العلم الطبيعي إلى بضعة أنواع[43]، و يندرج كلها على ما ذكر "بوخنر" في الحركة؛ فهي لا تصلح أن تعتبر الفاعل المنشود، الموجد، الناظم، بل هي آثارُ الفاعل في المادة، فضلاً عن كونها عمياءَ، لا علم لها، و لا إرادةَ مثل المادة.

و إن شئت قلت: إنها نفس الأفعال، التي تضطرنا إلى نشدان فاعلها، و نفسُ النظام الذي يُحوجنا إلى نشدان الناظمِ.

و قد تلتبس القوة بهذا المعنى على الملاحدة، فيخيل لهم استغناؤها عن مالك هذه القوة، و مدبرها؛ أعني الفاعل المنشود[44]، أو يخيل أن صاحب القوة هي المادة، مع أن المادة إنما هي محل القوة، لا رب القوة، و إلا انقلب القابل فاعلاً<81>.

و بأيدينا مثال آخر، لما يُعترف بوجوده من غير وصول الحواس إلى ذواته؛ أبلغ من مثال المادة؛ و هو "الأثير".

لأن المادة، إن لم تُرَ، أو تلمس، فعلى الأقل تُرى أعراضها، و تلمس؛ أما "الأثير"، الذي هو أرق من المادة بكثير -حتى إن للهواء مادة، و ليس للأثير مادة-؛ فلا يُرى، و لا يُلمس، لا ذاته، و لا أعراضه؛ و مع هذا، يعترف بوجودهِ لحاجةٍ إليه في نظام العالم، و هي أن أضواء النجوم التي تصل إلى كرتنا، تحتاج إلى ما يحملها في طريقه إلينا.

و لو قلنا أن حاملها الهواء، فمعظم الطريق بعد الخروج من محيط الأرض، خال عن الهواء؛ فلهذا نضطر إلى القول بوجود شيء مسمى بـ "الأثير"، يملأ الفضاء، و يُبلغنا الضياءَ، و هو الذي يحمل الأصوات الواصلة إلينا من وراء الجدارِ أيضاً، لأن الجدار يحول بيننا و بين الهواء، الحامل لتلك الأصوات، و لا يحول بيننا و بين الأثير لنفوذه في الأجسام، و إن كنا لا نعرف وجوده و لا نفوذه فيما لا ينفذ فيه الهواء، لولا أننا نسمع الأصوات من وراء الحواجز.

فهل من الإنصاف بعد هذا، أن نعترف بوجود ذلك الموجود، الخفي، لما ذكرنا من الأمارات، و لا نعترفَ بوجود الله تعالى لأماراتٍ تملأ السماوات و الأرض؟

ثم إن هذا الموجود الخفي، المستوعب للأبعاد، و الذي وصلنا إليه بعقولنا على غفلة من حواسنا، ليس بالموجود المنشود، ليكون ربَّ هذا الكون، لأنه داخل في الكون المربوب، و هو لا يجاوز أن يكون قابلاً كالمادة لا فاعلاً.

بل إن لنا أمثلة، موجوداتٍ، لا نراها، و لكن لا نتردد في الحكم بوجودها، و هي أقرب إلى أفهامنا مما نجهله، كالمادة، و الأثير؛ و أعجب من حيث أنها نفس المحسوسات، التي يطالبنا الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده أن نريه اللهَ، كما يراها، فيقتنعَ عقله بوجوده، كما يقتنعُ بوجودها!

فكيف يقتنع الأستاذ بوجود هذه المحسوسات التي يشاهدها أمامه، و تملأ العالم؛ مع أن طريق إدراك

[42] أو بالأصح، لا ترتابون في وجود ما تسمونه "المادة"، بناء على تغير الفكرة القديمة المادية، القائمة بوجود المادة، أزلاً و أبداً.

[43] مثل: الثقلة، و الجاذبية العامة، و القوة الميكانيكة، و الحرارة، و الضياء، و الكهرباء، و المغناطيسية، و العلاقة الكيميوية، و القوة الماسكة، أو تجاذب الذرات، و القوة الذرية.

[44] فلا تعدم مصر من كبار كتابها من يظنون أن الله عبارة عن القوة التي تلازم المادة، و التي تنحل إليها المادة بعد فنائها، كما هو الرأي الجديد في الغرب، الناسخ للرأي القديم، القائل بأزلية المادة و أبديتها؛ و يضاف إلى الرأي الجديد: أنه لا وجود للمادة منذ كانت، و إنما هي القوة المتكاتفة؛ و عندي أن الذي تنحل إليه المادة عند فنائها، و تتألف من أجزائه المتكاثفة، عند وجودها ليس بأولى أن يكون هو القوة، من أن يكون هو الأثير، أو ما تتحول إليه المادة في مراحل فنائها المنتهية إلى الأثير؛ و لا يجوز انحلال المادة إلى القوة، و لا تكونها منها، لأن القوة لا تقوم بنفسها، بل توجد مع وجود المادة، و تزول مع زوالها، كالعرض بالنسبة إلى الجوهر، إلا أن يكون هناك شيء، يكون محلا للقوة، و يقوم مقام المادة مهما كان ألطف منها.

المحسوسات، و الحكم بوجودها عين طريق إدراك الله، و الحكم بوجوده؟

أعني، أن كلا من هذين الحكمين مستند إلى مبدأ السببية، و حاصلٌ بالاستدلال العقلي.

و توضيحه: أن كثيراً من علماء الغرب -و فيهم "كانت"-، قائلون: بأن الأشياء التي يعيرها وهمنا بغير حق وجوداً في الخارج، ليست سوى مخترعات، و صور مرسومة، مخترعُها، و رسامُها مفكرتنا؛ و ما رسمتها في الخارج، و إنما رسمتها في نفسها، فكما لم يكن الخارج محلاً لأعيانها، لم يكن محلاًّ لصورها أيضاً.

قال "داويد هيوم": [لنربط التفاتنا لحد الإمكان بالخارج عنا، و لتمتدّ مخيلتنا إلى السماوات، و أقاصي الكائنات؛ فلا نكون نخطو إلى الخارج منا خطوة حقيقية، و نتصور موجوداً غير المشهودات الظاهرة في هذ المحل المحصور] يريد داخل الذهن؛ [و الكائنات التي ندركها بحواسنا، فهي كائناتُ مخيلتنا].

و زاد "كانت" على ترك فرضية وجود العالم في الخارج، فقال: بامتناع هذه الفرضية، فالصورة في تشكل العالم على رأي "كانت" تعطيها الروح.

و لسنا نحن على هذا الرأي الذي يسمى بـ "الحسبانية الأخيرة"؛ و قد سبقتها في تاريخ الفلسفة حسبانيتان؛ الأولى و الثانية؛ و سيجيء منا الكلام المستوفى بهذا الصدد.

و أصل الشبهة، أن الإحساس أعمى، و أبكم، لا يحصل منه شيء من الإدراك، و العقل هو الذي يؤوله، و يقلبه إلى الإدراك.

و معنى "إدراك الشيء": تصويره، و إنشاؤه في الذهن، فليس الذي نسميه "العالم"، إلا صوراً ذهنية لنا؛ لأن "العقل"، و "الإدراك" أمران معنويان، لا تكون لهما مناسبة و اتصال بالمادة، و الماديات، لعدم تجانسهما؛ حتى إن الفلاسفة عاجزون عن إيضاح اتصال نفس الإنسان ببدنه -كما سنفصله في مباحث هذا الكتاب-، بله اتصالها بالعالم...

قلنا: لسنا على مذهب الحسبانيين، لأنا معترفون بوجود الكائنات في الخارج، و لا نشك فيه؛ غير أن التي نراها بأعيننا من الكائنات، و نلمسها بأيدينا هي الصور الذهنية للأشياء، لا الأشيا نفسها..

أعني، أن الإدراك الحاصل بواسطة الحواس، إنما يتعلق و يتصل بتلك الصور، مثل الإدراك بغير واسطة الحواس، لأن المدرِك في الحالتين هو العقل<84>، الذي لا صلة له بالخارج.

و أما المنكرون لوجود الكائنات في خارج الأذهان، فيلزمهم مع التسليم بكل ما ذكروه، أن يجيبوا عن سبب حصول هذه الصور الذهنية عند الإحساس بالأشياء.

و أحق وجوه الإيضاح بالقبول، ما اختاره "كوزين"، مقتبساً من "ديكارت"، و هو: "أن في الذهن مبادئ اعتقادات أصلية، فهو -حتى في الوقت الذي لا يملك شعوراً صريحاً في شأنها- يطبِّقها، عند أول ما أخذ يتحرك و يعمل".

فمن تلك المبادئ: "أن لكل حادثة علة"[45]؛ و كون الطفل يسأل بكثرة عن أسباب ما يشاهده، يعطينا فكرة في مبلغ سرعة ظهور هذه العقيدة في الإنسان.

فالذهن المجهز في فطرته بـ "مبدإ العلية"، يستبين قبل مُضي كثير من الزمان أن علة الإحساسات التي يُحسها ليست هي نفسَه، لأنها تؤثر فينا، حين كنا لا ننتظرها؛ و تُرينا نفسَها، و إن لم نردها؛ و تدوم، بحيث لا نستطيع وقفها؛ و تغيب، و إن كنا نريد إدامتها.

و مع كل هذا فتلك الإحساسات حادثات، لا بد لها بهذه الحيثية من علل، و ما دمنا لم نكن نحن علتها، فيلزم أن تكون العلة في الخارج عنا، فبفضل الانتقال، و الاستدلال الحاصلين في أذهاننا على هذه الطريقة السهلة، نذهب إلى اعتقاد وجود تلك الأشياء في الخارج.

و إلا فلا سبيل لنا إلى الحكم الجازم بوجود الأشياء المحسوسة في الخارج، أي في خارج الذهن، بعد أن كان الإحساس عبارة عن إدراك الصورة الحاصلة في الذهن لأشخاص الأشياء؛ و لولا الاستدلالات التي تعوَّدناها من غير شعور في الأكثر بوقوعها، لسرعتها، و اعتيادها، لما كان من حقنا الحكم بوجود الأشياء في خارج الذهن، بمجرد حصول صورَة في الذهن.

فانظر إلى غفلة المزدرين بالاستدلال العقلي، الجاعلين كل الأهمية للإحساس، و لولا الاستدلال لما كان الإحساس إحساساً؛ هذا تحليل كيفية حكمنا بوجود الكائنات المحسوسة في الخارج.

و أما إضافتنا إليها صورا معينة، و كون تلك الصور صادقة، مطابقة للواقع، على الرغم من تعذر الاتصال بين المدركة و بين العالم الخارجي المادي، المتغايرَيِ الجنس، فهناك كمال صنعة خالق الإنسان، و الحيوان، و خالق العالم المحسوس، الموضوع أمامنا.

فالإنسان المسكين، مع كمال إدراكه، بالنسبة إلى غيره يرى، و يدرك، و لا يدري حتى علماؤه، و حكماؤه، كيف يرى؟ و كيف يدرك ما لا يرى؟

فالله تعالى لم يعلمهم أسرار أظهر ما يحصل لهم كل يوم، و كل لحظة، من الأحوال العادية، و كلها معجزة تفقأ عيون منكري المعجزات.

فقد ظهر أن إدراك المحسوسات، و الاعتراف بوجودها في الخارج يستند إلى مبدأ العلية، و إلى استدلال عقلي، يتعوده الإنسان، و ربما لا يشعر به من سرعته، و كثرة وقوعه؛ فالمحسوس إن كان موجوداً في الخارج، كما هو

[45] إعلم أن ما ينطوي عليه علم الإنسان على نوعين: نوع يحتاج الإنسان في معرفته إلى واسطة، و يسمى العلم الحاصل بهذه الصورة "علما نظريا"، و "اكتسابيا"؛ و نوع لا يحتاج في معرفته إلى واسطة، و يسمى "علما ضروريا"؛ و هذا النوع على قلته، يكون أساساً للنوع الأول، بمعنى أنه يعرف ما يعرفه من النوع الأول، برده و إسناده إلى ما يعرفه من النوع الثاني؛ فلولاه لم يكن الأول، و لولا الأول لاقتصرت معرفته على أمور في غاية القلة و المحدودية؛ و إنما يكون الاستدلال و الاكتساب هو الذي يزيد في معلومات الإنسان، إلا أنه لا يمكن أن يكون جميع معلوماته، مستندة إلى الدليل، و إلا يلزم التسلسل في استدلالاته من غير انتهاء إلى معرفة شيء.

و القضايا التي يعرفها الإنسان من تلقاء نفسه، و لا يحتاج في معرفتها إلى الاستدلال و الاكتساب، و التعلم، يسميها العلماء الغربيون "المبادئ الأولى"؛ أو "المبادئ المدبرة للذهن"، و هي ترجع إلى مبدأين رئيسيين، "مبدأ العينية"، و "مبدأ السببية"، ثم يتشعب منهما مبادئ.

فيتشعب من "مبدأ العينية":مبدأ التناقض، أي مبدأ استحالة اجتماع النقيضين، و ارتفاعهما في الصدق؛ و مبدأ التناوب، أي مبدأ استحالة اجتماع النقيضين، و ارتفاعهما في الكذب. و يتشعب من "مبدأ السببية": مبدأ العلية، و مبدأ الجوهر، و مبدأ القوانين، و مبدأ الغائية.

فـ "مبدأ العلية" المكنوز في عقولنا، هو الذي يجعلنا نحكم بأن لكل حادثة علة؛ و لئلا يطول الكلام نضرب صفحا عن القضايا المفسرة لباقي المبادئ المتشعبة من مبدأ السببية؛ و لنا كلام على المبادئ في أمكنة أخرى من الكتاب.

مذهبنا، و مذهب الخصم، الذي لا يعترف<86> إلا بوجود ما يراه بعينيه؛ فالحكم بوجوده مدين لمبدأ العلية، الذي هو الواسطة أيضا في إثبات وجود الله، عند تقرير دليله المعروف، كما سنورده.

ثم إنا نزيد في نقاش الخصم، الذي لا يعترف بوجود الله، لعدم كونه منظوراً و محسوساً، و نتقدم مرحلة أخرى في الإقدام عليه، فنقول: و نبني قولنا على الأساسات الفلسفية، المسلَّمة عند علماء الغرب، و التي ذكرنا قريباً: إنك لا تبصر أي شيء، و لا تدرك وجود ما أبصرته، إلا و تدرك معه وجود الله، إن كنت في غفلة عن هذا الإدراك، فالعقل يقضي بذلك!!

اعلمْ هذا، و حذار بعده أن تقول: "إني لا أعترف بوجود ما لا تراه عيناي"؛ أو تقول: "إن العقل لا يقتضي الاعتراف بوجود الله".

و توضيحه: أننا ذكرنا قريباً أن الإحساس في نفسه أعمى، و أبكم، و الذي يفسره و يقلبه إلى الإدراك هو العقل، و أن إدراك الشيء عبارة عن تصويره، و إنشائه في الذهن.

ثم قلنا: إن حصول صور في أذهاننا، عند النظر إلى جهاتنا، حادثاتٌ، يجب أن تكون لها علة بناء على المبدأ العقلي، المُجمع عليه عند العقلاءِ، بأن: "لكل حادثة علة".

و قلنا أيضاً: إن الذهن المجهز في فطرته بـ "مبدأ العلية"، يستبين أن علة حصول صور فيه عند استعمال الحواس، ليست هي نفسَه، أي نفس الذهن، و إن كان كلام بعض الفلاسفة يوهم أن العقل مصورُ تلك الصور، و مُنشئها، أي علتها الفاعلية؛ لكن الحق أن الذهن منفعل بها، و ليس بفاعل، كما قال المحققون من علمائنا المتكلمين، أن العلم و الإدراك من مقولة الإنفعال، لا من مقولة الفعل.

و لا يحسبن القارئ من كون الحكم بوجود المحسوسات في الخارج مستنداً إلى مبدإ العلية، أن الأشياء المحسوسة، أو مقابلتها لنواظرنا، علة فاعلية للصور الحاصلة في أذهاننا؛ فكما أننا لم نكن موجدي تلك الصور، فكذلك لا توجدها الأشياء الخارجية، التي هي ذوات الصور.

إذ لا يمكن تأثير تلك الأشياء في أذهاننا، لكونها مواد عاطلة عن الفعل، و التأثير؛ و لِما قلنا من تعذر الاتصال بين عالم الذهن، و عالم الخارج بأنفسهما.

فكما<87> لا يخرج الذهن من حصاره، لا يدخل ذلك الحصارَ شيء من الخارج؛ فعالم الخارج، عالم المادة؛ و عالم الذهن، عالم المعاني.

و من هذا، لا يقاس الإحساس على التصوير الفطوغرافي، لأن الصورة فيه من المحسوسات، كذي الصورة، و علو الصنعة في الإحساس يتجلى في انقلاب المحسوس معقولاً في الذهن، إذ الإحساس نوع من الإدراك، فهو إدراك الجزئيات؛ و لا إدراك في التصوير الفطوغرافي.

فإذن: فاعل تلك الصور، الحاصلة في أذهاننا، و مُنشئها، هو الله، الذي يخلقها فينا، عند استعمال حواسنا، متوجهةً إلى الأشياء؛ و وجود الأشياء في وضع ملائم بالنسبة إلى حواسنا، شرط عادي لخلق تلك الصور من الله في الأذهان، لا علة.

بمعنى: أن سنة الله جرت على أن يخلق الصور الذهنية، عند توجيه أنظارنا مثلا إلى الأشياء، و وجود تلك الأشياء أمام أعيننا؛ فالله تعالى هو الذي -بقدرته المحيرة للعقول- يصل عالم الذهن المعنويّ، بعالم الماديات، بواسطة الحواس؛ و إلا فلا سبيل غير هذا للإحساس، كما اعترف به العلماء...

فعند تحليل الإحساس تحليلاً علمياً، و تصوُّرِ ما في لحظة عين مثلا من نعمة الله علينا، التي لا يستطيع اكتناهَها اللاحظُ نفسه، و لا فطاحل العلماء، و الحكما من البشر، ثم الاعتراف بوجود المحسوس في الخارج، بفضل تلك النعمة التي تسمى نعمة البصر -و مثلها نعمة السمع، و الشم، و الذوق، و اللمس-، لا مندوحة عن الإعتراف بوجود الله أيضا، الذي هو خالق الإدراك فينا، كلما أحسسنا شيئاً من إحساساتنا المختلفة[46].

نعم، كون خالق هذا الإدراك بواسطة الحواس، هو الله، إنما يتم بعد أن ينضم إلى دليلي هذا دليلُ إبطال التسلسل، الذي يحتاج كل دليل لإثبات الواجب، إلى انضمامه إليه.

ثم إن وجود المحسوس في الخارج، المفهوم من حصول صورته في الذهن، يحتاج<88> هو الآخر إلى علة موجدة، كما احتاج حصول صورته في الذهن إليها.

و بهذه الحركة الفكرية، يثبت وجود الله مرة ثانية، و هي الطريقة المعروفة عند علماء الإسلام و غيرهم لإثبات الواجب، التي سنبينها نحن أيضاً.

و الطريقة التي ذكرناها سلفاً خدمةً للقارئ، و نقمةً من منكري وجود الله، لكونه غير محسوس؛ و غير معقول أيضاً، لكونه غير محسوس، يحق لي أن أباهي بابتكارها، بتوفيق الله تعالى، استنباطاً من القواعد المسلمة عند علماء الغرب.

و حاصلها: أنه لو لم يكن الله موجوداً، فلا وجه للإحساس، و لا للمحسوسات؛ و في هذا إرغام ليس فوقه إرغامٌ، لنُفاة الله، بناءً على عدم كونه محسوساً بالبصر، و للقائلين باحتياج إثبات وجود الله إلى الدليل المحسوس، لأن وجود الله على هذا التحقيق يثبت قبل ثبوت وجود المحسوسات، من حيث أن وقوع الإحساس، و ثبوتَ وجود المحسوسات، يتوقف على وجود الله، و الموقوف عليه مقدمٌ طبعاً على الموقوف.

بيان ذلك، أن الإحساس، الذي هو إدراك المحسوس، لا سبيل إليه للعلم و الفلسفة، كما عرفت ذلك.

و من جراء ذلك، ترى أكبر فيلسوف مثل "كانت" ينكر العلم بوجود الكائنات المحسوسة، و يعتبرها كائناتِ مفكرتِنا، التي أنشأناها في أذهاننا؛ و إنما طريق الإحساس، و طريق العلم بوجود المحسوسات، هو خلق الله الإحساس، و العلم بوجود المحسوسات، عقب استعمال الحواس، بطريقة لا ندري نحن كيفيتها.

فيجب على منكري وجود الله جميعاً، أن ينكروا وجود المحسوسات أيضاً، أو على الأقل، أن ينكروا العلم بوجودها، <u>كما ينكره "كانت"، قائلاً: [نحن نعرف الشؤون، و لا نعرف ذا الشؤون]</u>.

فهو يعترف بالإحساس، و لا يعترف بالمحسوس، حتى و لا المحس، كما يتبين عندما ندرس فلسفة الرجل درساً واسعاً إن شاء الله.

لكن وجود المحسوسات نعلمه بالبداهة، و يعلمه معنا هواة الأدلة الحسية، و نعلم بطلان مذهب "كانت"، و غيره من غير المعترفين بوجود الكائنات في خارج الأذهان<89>.

46 و لأجل كون الإنسان يفعل ما يفعله من أفعاله العادية، من غير علم بتفاصيلها، ذهب المتكلمون من أهل السنة إلى أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى؛ و الإحساس أيضا من هذا القبيل.

فإن قلت: إن "كانت" يؤمن بالله؛ فلماذا لم يتنبه لإيقان وجود المحسوس، بواسطة خلق الله تعالى الإحساس، و العلمَ بوجود المحسوس[47]؟

قلت: إن "كانت" يؤمن بوجود الله من طريق غير طريق العقل النظري، خاص له، كما سيأتي؛ و ينتقد جميع الأدلة النظرية، المثبتة لوجود الله، كما سيأتي بحث ذلك أيضاً...

و دليلنا هذا، مهما كان أغرَّ، ناصعاً، فهو دليل نظري، و دليلٌ مبنيٌّ على التسليم ببداهة العلم بوجود المحسوسات؛ و لعله لا يسلِّم بتلك البداهة، و إن كان مخطئاً في ذلك.

و عليه، فدليلنا هذا لا يُرغم غير المقتنعين بوجود المحسوسات، مثل "كانت"، و ليس ذلك عيباً في دليلنا، بل العيب فيهم.

و إعراض "كانت" عن الأدلة النظرية، عيب آخر فيه، على جلالة قدره في الفلسفة؛ فهذان العيبان يمنعانه عن التنبيه للاتصال الوثيق بين وجود الله، و بين استيقان وجود المحسوسات، كما هو مناط دليلنا.

فللمحسوسات دلالة على وجود الله، غيرِ المحسوس مرتين:

<u>الأولى:</u> دلالتها بصورها الذهنية، الحاصلة عند الإحساس بها، مع عدم السبيل إلى حصول تلك الصور، لولا وجود الله الذي صوَّرها؛ و هذه الدلالة، تقع مع دلالة تلك الصور على وجود ذواتها الخارجية في زمان واحدٍ، بالطريقة التي بيناها.

<u>و الثانية</u>: دلالة المحسوسات على وجود الله بأعيانها، الموجودة في الخارج؛ و هذه الدلالة تقع بعد ثبوت وجودها في الخارج، بالطريقة الموعدة بيانها، و تتأخل عن الدلالة الأولى.

فقد بان من هذه التدقيقات، أن العقل أو ناصر للدين، مبادر لهذا النصر مع أول ما يقتنع بوجوده من العالم الخارجي المحسوس؛ و سوف تزداد هذه الحقيقة ظهوراً كلما ازداد الخوض في مباحث هذا الكتاب.

لكن تنافِيَ المسيحية الحاضرة مع العقل<90>، و اتصال معتلمي الشرق الحديث بثقافة الغرب المسيحي، أكثرَ من اتصالهم بثقافة الإسلام، و منطق التفكير، قد شوش عليهم الأمر من عدة وجوه:

حصول الظن بأن الدين لا يأتلف مع العقل.

ثم التعزي إزاء هذا النقص للدين بأنه يدور مع الفضيلة، و إن افترق من العقل؛ و لزم من هذا مجافاة العقل للفضيلة، بعد مجافاته للدين؛ و هي نقيصة للعقل.

و كلا هذين النقصين للدين و العقل، الحاصلين من افتراق الدين من العقل، و العقل من الفضيلة، على الرغم من أنه لا يستند إلى أساس من الصحة، قد دخل في أفكار المتعلمين المسلمين أيضاً، و أعْدت منها عدوى للعناصر الدينية، النازعة إلى التجديد من غير تحفظ في اقتفاء آثار المتفرنجين.

و منشأ الكل، هو التقليد الأعمى للغرب المسيحي، و الغرب اللاديني، في حين أنه لا حاجة في الإسلام إلا إيقاع التفرقة بين الدين و العقل، ثم بين العقل و الفضيلة، بل الثلاثة متحالفة لا يختلف بعضها مع بعض.

فقد عرفت، و ستعرف أيضاً عدم اختلاف الدين مع العقل، و أن مسألة وجود الله، الذي هو أساس الدين مبني على برهان العقل.

ثم لا يتصور أن تكون فضيلة لا يحبذها العقل، و لا يأمر بها، إلا أن تكون فضيلة غير حقيقية، أو متعارضة بأخرى راجحة، و العقل هو المرجع الحكَم في كل هذه الأمور.

هذا هو الحق، لكن العقلية الضالة المقلدة، التي ذكرتها آنفاً في موقف الدين، و العقل، و العلم، بعضها من بعض؛ متأصلة في مصر و يا للأسف، فنرى من تدفعهم الغيرة الدينية إلى الكتابة في مؤازرة الدين، و تقوية عاطفته في الأمة يحتاجون إلى المقارنة بين العقل، و العاطفة الدينية، و تأييد الثاني في مقابل الأول بالفضيلة.

فكأنهم يرون خدمة الدين متوقفة على تنزيل قيمة العقل، و إضعاف قوته، باعتباره من خصماء الدين، و يحتاجون في تقوية مكان الدين بهذا الشكل الصنعي، إلى وضع الفضيلة في موضع قريب من الدين، بعيد من العقل، متحد مع العاطفة، كما علمت.

و كلها ظلمات أوهام، بعضها فوق بعض، و هي مسفرة عن التباس أنصار الدين عليهم بأعدائه، و التباس أنصار الفضيلة بأعدئها.

و هذا الالتباس المضر بالدين، أكثر من غيره، منشأه كما قلنا قياس الإسلام بمقياس المسيحية، و تقليد الغرب في كل ناحيته، الذي أعتبره أنا مقدمة ضعف الشرق الحديث، و ضلاله.

فيرى من يحاول منا نصر دينه، أن أنصار الديانة في الغرب يسعون لإضعاف منزلة العقل إزاء العاطفة، فيسعى هو له مثلهم، و لا يفكر في أن أهل الدين هناك يلجأون إلى ذلك، لأن دينهم أقام بينهم و بين العقل حاجزاً من عقيدة التثليث، و لا يفكر أيضاً في أن قيمة العقل لا تنزل أبداً، و أن الإسلام في غنىً عن طلب المحال لتقوية نفسه.

و منشأ المنشأ، ان المتعلم المصري لا يُعنَى بالفهم و التفكير، عنايته بحشر المعلومات في ذاكرته؛ و ربما كان هذا ذنبَ المدارس، التي تدفع تلامذته إليه للنجاح في الامتحان، و قد شهد العلماء الأجانب ممن سبقت لهم صلة بمدارس مصر، على هذه الحالة في التلميذ المصري، لافتين إليها نظر وزارة المعارف[48].

و المنشأ الأساسي الثاني: أن المدارس تُدرس فيها الكتب المترجمة من مؤلفات الغربيين، ترجمة حرفية، أو معنوية<92>، من غير فحص فيها بالنقد و النظر، كما قال الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده في الأديان، <u>من أنها: [مبنية على التسليم بما ورد في الكتب المقدسة، من غير فحص في أصولها]</u>، و قد انتقدنا قوله.

فالمصريون العصريون سلكوا في العلم مسلكاً، عزاه الأستاذ إلى أهل الدين القدماء، فكل ما يعلمه المثقف

---

[47] و من لطيف الغرائب، أن يكون فيلسوف من أكبر فلاسفة الغرب، مؤمناً بوجود الله غير المحسوس، و غير مؤمن بوجود المحسوسات، رغم الذين يرون الإيمان بوجود الله غير معقول، لكونه غير محسوس.

[48] أنظر ما قاله "المركيز دلافالت"، الذي قال عنه رئيس تحرير (جريدة الأهرام)، في مقالة افتتاحية، بتاريخ 22 نوفمب، سنة 1932: [أنه أستاذ جليل الشأن، تولى التدريس في الجامعة المصرية مدة عشر سنين، و لشد شغفه بهذه البلاد، اتخذها وطناً له].

قال هذا المركيز في تقرير ضاف قدمه إلى وزارة المعارف المصرية، و قوله منشور في نفس المقالة التي أشرنا إليها: [و قد دلت المشاهدة على أن التلميذ المصري، و إن كان قد امتاز بالذكاء، إلا أنه لا يميل في الغالب إلى بذل مجهود كبير لفهم دروسه، و لهذا فهو يعتمد على الذاكرة في حفظ الدروس، أكثر من اعتماده على إجهاد فكره لإدراكها؛ و إن المقام يضيق بنا هنا لو أردنا أن نحلل هذه العادة، لأنها في الواقع عادة فقط؛ و لا أن نبحث عن أسبابها؛ و لكن مهما يكن من الأمر، فإن علاجها يكون مضاعفة العناية، التي يجب أن يبذلها المدرس لكل تلميذ، أثناء الدروس لمساعدته على فهم موضوع الدرس، و عدم الاكتفاء بحفظه بقوة الذاكرة]؛ هذا قول الخبير الأجنبي، عن حاجة التلميذ المصري إلى تأسيس عادة الفهم في نفسه، و فوق ذلك، بذل كل مجهود في سبيل تمييز الحق من الباطل؛ و هو حاجة الأساتذة قبل الطلبة، لم يذكرها الناقد الأجنبي، و ذكرتها أنا في المنشأ الثاني.

الجديد من دينه، و دنياه، مبني على التسليم بما ورد في كتب الغربيين، من غير فحص في أصوله.

و كما أن موقف العقل من الإسلام غير موقفه من دين الغربيين، كذلك موقف العلم يختلف في نظر كل من الفريقين؛ و هذا على الرغم من أن عقلية المثقفين منا ثقافة عصرية، تتفق في موقف العقل و العلم مع عقلية الغرب الدينية؛ لكون مكتسباتهم العلمية كلها مترجمة من تأليفات علمائه.

فالدين منبوذ العقل عند ملاحدتهم، و العقل منبوذ الدين و مبغوضه عند متدينيهم، في حين أن الدين و العقل، متساندان في الإسلام؛ لكن جيل المتتلمذين على الغرب في غفلة من هذا؛ يستخرج ملاحدتهم من العقل عدواً للدين غير مغلوب، و يتأسف المتمسكون منهم بدينه، لضعف العقل، و عدم كفايته دليلاً يقوم عليه الدين؛ و منشأ الغلط لكل من هذين الفريقين، تقليد فريق من الغرب اللاديني، أو الغرب المسيحي.

أما العلم، فلا يقف عند حد اختلاف موقفه في نظر علماء الإسلام، و موقفه في نظر الغربيين، و من تتلمذوا عليهم من أبناء المسلمين، بل العلم نفسه يختلف معناه عند الفريقين المختلفين؛ لأن العلم في معناه الحديث، يختص بما يعتمد على التجربة الحسية، و يُعد أقوى مما يعتمد على دليل العقل.

و بهذه العقلية، يخرج الدين من ساحة العلم، لكونه خارجاً عن متناول التجربة؛ و هذه العقلية، هي التي نحاربها في هذا الكتاب، محاولين قلع جذورها من أذهان المتعلمين الجدد، لكونها مثار الشك في الدين، و منار أعدائه المشككين؛ فإذا أحد من أولئك المتعلمين إلى حضانة دينه، يرى تلك العقلية عقبة كأداءَ أمامه<93>.

فقد كتب الأستاذ محمد عبد القادر زكي، الذي يكتب في جريدة الأهرام مقالاة موجزة، نفيسة، تحت عنوان "تحت النور"...؛ كتب هذا الكاتب على حادثة سقوط طائرة كبيرة تحمل 40 راكباً في طريقها إلى لندن، تهوي إلى البحر محترقة على مقربة من باري ميناء إيطالي، و بين الضحايا خمسة مصريون.

و بعد أن قال الكاتب: [هذه هي ضريبة الحضارة، و كارثة عصر السرعة...]؛ أجل معجزة العلم و الحضارة، كم أكلت من ضحايا و التهمت، فلا هي تشبع، و لا الإنسان يكف عن فتح ميادين جديدة...

قال في الختام: [و ما أشد ما شعرتُ باللوعة لهذه الضحايا جميعاً. تصوّرتهم يتلقون الموت على هذه الصورة الفاجعة، يسلمهم الجو إلى أعماق البحار... هذه التي غزاها الإنسان، و أصبح ملِكها المسلط، و لكنها ما أقسى ما تسخر منه...، إنها لتفعل ذلك حتى ترده إلى الإيمان و المعجزة، هذا الذي أضحى لا يؤمن إلا بالعلم، و لا يشعر إلا بالعقل، و لا يفكر إلا بالأوزان، و الأرقام.

ما أحوجنا، حتى و نحن في أوج السلطان، إلى الإيمان بالله، إلى التزود بالمغيبات، و المعنويات، التي تصدر عن الكون، و سره الأعظم].

هذا الكاتب -جزاه الله عني خيراً- لا يكتم عذاب قلبه، من كون الإنسان، الفاتح لتلك الميادين، يؤمن بالعلم و العقل، و لا يؤمن بالله.

و معنى هذا الوقل الشاكي من عدم إيمان الإنسان بالله، معناه الخفي، هو الشكاية عن عدم إيمان العلم و العقل، لا الإنسان؛ أو معناه على الأقل، كون العلم و العقل هما اللذين يمنعان الإنسان عن الإيمان بالله و المعجزة، و المغيبات، و المعنويات، و إلا فالإنسان إذا خلي و طبعه، و لم يمنعه العلم و العقل، فلا يأبى الإيمان بالله و سائر المغيبات، كما يثبته الواقع من وجود مؤمنين في عامة الإنسان، و علمائهم القدماء.

لكن عقلية "كون العلم و العقل على إطلاقهما، يمانعان الإيمان بالله"، هي الغلطة التي لا ينجو منها كاتبنا هذا المحبوب، كسائر الكتاب؛ و هي الأحق بالشكاية، لا العلم و العقل، اللذان عند التحقيق يؤيدان الإيمان، و لا يمانعانه، فالعلم غير مختص بما يستند إلى التجربة الحسية، فهناك علم يعم ما هو أفضل و أقوى منه، يستند إلى العقل و المنطق<94>.

و حصل لقب "العلم" فيما يثبت بالتجربة الحسية، بدعة محتكَرة، ابتدعها الغرب المحتاج في دينه إلى مناوأة العقل، الذي لا يفارقه العلم...؛ ابتدعها الغرب، و قلده كتاب الشرق، الغافلون المضيِّعون استقلالهم الفكري.

فهذا العلم، بمعناه الأعم، يؤيد الدين، و العلم التجربي ليس من حقه أن يتعدى حدوده، فيمانع الدين، و إنما حقه أن يعترف بضيق دائرته، و قِصَر باعه عن التكلم في ما وراء الطبيعة، التي هي عالم المحسوسات.

و على الرغم من سكوت هذا العلم نفسه عن الموضوعات العالية، فإن مكتشفاته المهمة في دائرة اختصاصه عن أسرار الكون، تهمس إلى أذن العقل الواعية، بأنباء عن عظمة مكوِّن الكون، و مبدع تلك الأسرار التي اختزنها فيه، و لم يطلع العلم بعدُ إلا على أقل من عشر معشارها.

هذا حال العلم، و موقفه الحقيقي من الدين؛ أما العقل الذي يستمع لهمس مكتشفات العلم الحديث الساكت، فهو يسبق ذلك العلم سبقاً في الائتلاف بالدين، بل بكونه أول مخبر عن وجود الموجود الأعظم، الذي كوَّن الكون، و شحنه بالأسرار، و أول رسول عنه يسابق الأنبياء و المرسلين، و يزيد على العلم في مكتشفاته من تلك الأسرار، قائلاً بلسان الحال: "إن العلم نفسه، و العقل، الذي لولاه لم يكن العلم، ليسا بخارج عن الك الأسرار المشحونة".

و من عجائب الأحوال الخاصة بمصر، أن العقلية الغالطة، التي وقع فيها كاتب (نحو النور) الفاضل، و فُهم ذلك من خلال سطور مقالته اللطيفة، و هي وضع العلم و العقل في جانب، و الدين في جانب؛ مع توهم المناوأة بين الجانبين، ذلك الوضع و التوهم، اللذان ما برحتُ لافتاً إليهما في هذا الكتاب، و إلى مَنشئهما من التباس الأمر على حملة الأقلام بمصر، التباساً بعيدَ الغور، و شديد الخطر بين عقلية الإسلام و العقليات الأجنبية عنه.

و ما ضننت بإيراد أمثلة من مقالات الأستاذ فريد وجدي بك، التي هي أصرح في العقلية المذكورة الغالطة من مقالة كاتب (نحو النور)، و قد أضيفت الفضيلة في تلك المقالات إلى جانب الدين، و زيد في إساءة الظن بالعلم و العقل بين أكبارهما<95>.

... من عجائب الأحوال، أن تلك الغلطة الفظيعة، الشائعة بمصر الإسلامية، لم يسلم منها رجال الدين أيضا...

أنظر إلى قول فضيلة الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر، محمد مصطفى المراغي، المنشور في الجرائد، قبل عشر سنين أو أكثر من كلمة ملقاة على البعثة الأزهرية إلى أوربا مودعاً لهم، و مطلاً من إحدى نوافذ القطار، الذي سيُقِلّ أعضاء البعثة، مغادرين القاهرة: [أريد منكم، و أريد من الأزهر الشعور بالواجبات الإنسانية العامة للجماعة البشرية، فقد أدى العلم واجبه نحو هذه الجماعة، و فكَّر في الكون، و قدَّر، و اهتدى إلى السنن الإلهية، و انتفع بها، فأفاد الناس منها خيرا عظيماً.

و قد صحب هذا الخير شرور طغت عليه و ريت، ذلك أن تقدم العلم لم يسايره تقدم التأثير الديني و الروحي، فجاءت آثار العلم و القلوب مقفرة من خشية الله، و رهبته، و العقول تنظر إلى الأديان نظرها إلى شيء تاريخي، خال من الحياة، و البهجة، و الأنس، و السرور.

و لو أن حمَلة الدين سايروا حملة العلم، و تقدموا بقوة اليقين، يحبِّبونه للناس، و يرغِّبونهم في الفضيلة، من حيث هي هي، و يدعمون الحياة الروحية بالأساليب الجذابة، و يؤاخون بين العلم و الفضيلة، لكان الناس اليوم في سعادة و هناء].

فقد ذكر فضيلته: "العلم"، و "العقل"، و "الفضيلة" في هذه الجملة مرات عديدة، و في كل واحدة منها وقع "الدين"، و "الفضيلة" في جانبٍ، و "العقل" و "العلم" -و بالأخص "العلم"[49]- في جانب مقابل؛ و هو عقلية الغرب اللاديني بعينها، التي استند إليها الأستاذ فرح أنطون، حين عاب "العقل" بمخالفة "الفضيلة".

و الشاهد هنا أن هاتين العقليتين الأجنبيتين عن الإسلام يتقبلهما فضيلة شيخ الأزهر الأجنبيتين عن الإسلام يتقبلهما فضيلة شيخ الأزهر، و يؤاخذ بهما حملة "الدين"، و حملة "العلم" معا، لاسيما حملة "الدين"<64>، مع أن هذه المؤاخذة لا تنطبق في الإسلام، لا على حملة الدين، و لا على حملة العلم؛ فلا معنى لأن يكون أعضاء البعثة الأزهرية، الجامعون للدين و العلم -كما هو نظر الإسلام، الجامع بين الدين و العلم، إلى علمائه- مخاطبين بهذا الكلام.

فلو كانت البعثة بُعثت إلى أوربا لتعليم أهلها، لا للتعلم منها، كان لكلام فضيلته معنىً معقول ينم على حاجة أوربا إلى تصحيح عقليتها في الدين و العلم.

أما قول فضيلته: [و العقول تنظر إلى الأديان نظرها إلى شيء تاريخي خال من الحياة]؛ فهو يشبه قول الأستاذ فريد وجدي بك في مقالة ذكر فيها: "أن الشرق الإسلامي يستبطن الإلحاد" -و قد أوردناه من قبل غير مرة، و لم نأل جهداً في القيام بواجب الرد عليه-؛ [إن العلم الحديث الذي دالت الدولة إليه في الأرض قد قذف بالأديان جملة إلى عالم الأساطير]؛ شبة الحذوة بالحذوة.

فنسأل فضيلته: أية عقول تنظر إلى الأديان نظرها إلى شيء ماض، مائتٍ؟

فهل هذا على إطلاقه، إلا قولٌ بمنافاة الأديان للعقول؟

و ما هو إلا قول الملاحدة العصريين؟

و ما تلك العقول، إلا عقولهم السخيفة؟

و ما كان ينبغي للأستاذ الأكبر أن يذكرها كأنها عقول للعقلاء[50].

ثم إن فضيلة الأستاذ الأكبر، كما جعل العقل مجانباً للدين، جعل العلم أيضا مجانبا له، و مزاحماً؛ حيث قال: [و لو أن حملة الدين سايروا حملة العلم، و تقدموا بقوة اليقين، يحببونه للناس].

و نحن نقول: إذا لم يكن العلم في جانب الدين، فبأي شيءٍ يساير حملةُ الدين المساكين<97> حَمَلة العلم؟

و كيف يحببون الدين للناس؟

فهل يحب العاقل، ما يتخلى عنه العقل و العلم؟

و ما معنى قوة اليقين، إزاء قوة العلم، التي لا حظَّ منها و من قوة العقل للدين، و كل حظوظهما للادينية؟

ففضيلة الأستاذ الأكبر يتكلم عن الدين، كالمستيئس من مؤازرة العقل و العلم، كما هو العقلية السائدة بمصر، المعدية لها من أوربا المسيحية، فلم يبق ما يساعد الدين على قوله، و يؤيده، سوى الفضيلة، التي لم تفت هي أيضا فضيلته؛ و لزم أن تكون الفضيلة الموالية للدين، مجانبة للعقل و العلم اللذين يجانبان الدين، و بذلك تمت العقلية المُعْدية المذكورة.

و كأن فضيلته القائل: [و لو أن حملة الدين، سايروا حملة العلم، و تقدموا بقوة اليقين يحببونه للناس]؛ بعث البعثة الأزهرية إلى أوربا، ليتعلم أعضاؤها ما للأوروبيين من قوة اليقين، أي قوة الإيمان، فتكون هذه القوة سلاحهم، الذي به يسايرون حملة العلم، و يقاومونهم إذا رجعوا إلى بلادهم كما يساير حملة الدين في أوربا حملة العلم هناك، و يقاومونهم بتلك القوة؛ و معناه أن الشرق الإسلام فقد حتى قوة الإيمان، فاحتاج إلى اقتباسها من الغرب المسيحي بواسطة طائفة من علماء دينه يشدون الرحال إليه.

و لا يُعترض علي بأني فسرت قوة اليقين التي أعوزها الشرق الإسلامي بالنظر إلى ما فُهم من كلام الأستاذ الأكبر، بقوة الإيمان ثم بنيت نقدي عليه؛ لأن هناك مانعاً يمنعني من تفسير اليقين الذي يحتاج حملة الدين إلى التقوِّي بقوته في مسايرة حملة العلم و مقاومتهم، باليقين العلمي، و ذلك المانع وضعُ فضيلته العلم في مقابلة الدين.

فإن كان المقصود من البعثة الأزهرية إلى أوربا أن يستفيد رجال ديننا من علومها، فلا فائدة من ذلك للدين، بناء على أن العلوم و العقول على قول فضيلته تناوئ الأديان، و تنظر إليها نظرها إلى شيء بال خال عن الحياة...

و إن كان المقصود اقتباس قوة الإيمان من إيمان أوربا<98>، كما هو المعتاد في الدين المسيحي من مقابلة قوة العلم بقوة الإيمان، فذلك ما بنيتُ نقدي عليه.

ثم إن هذه النقطة من البحث، نراها زيادة في التعمق و التعقيب، ذلك أن الفلاسفة الغربيين، الذين لا يريدون مناوأة الدين، و يميلون إلى إنقاذه من تغلب العقل عليه؛ اخترعوا يقيناً إيمانيا بنوه على الإرادة، لا على العقل؛ حتى إن شراح فلسفة "ديكارت"، استندوا إلى هذا في التأليف بين منهج الشك، المنسوب إليه، و بين كون الفيلسوف مؤمناً قوياًّ في إيمانه...

قال صديقي الدكتور عثمان أمين، أستاذ الفلسفة، بجامعة فؤاد في كتابه (ديكارت)، ص: 105)، طبعة ثانية: [هل الشك في وجود الله مباح؟

فأجاب ديكارت بوجوب التمييز بين نوعين من الشك: شك يتعلق بالعقل، و شك يتعلق بالإرادة؛ و هما نوعان، متمايزان، بحيث كان من الناس من يشكون في وجود الله شكا عقلياً، ما دامت عقولهم عاجزة عن أن تقيم

---

[49] و لكون وضع "الدين" في جانب مقابل لـ "العلم"، عادة متقررة عند الملاحدة، فقد تقررت العادة عندهم أيضا أن يسموا الطريقة المجردة من الدين بالطريقة العلمانية بدلا من اللادينية، و هم يرمون في هذه التسمية إلى فائدتين: أولاهما: التستر؛ و ثانيتهما: مدح اللادينية، و ذم الدين.

[50] و قد جاء في كلمة ألقاها صاحب المعالي و الفضيلة مصطفى عبد الرزاق باشا وزير الأوقاف في حملة تكريم أقامها له طلبة الأزهر و الجامعة بمناسبة تولية الوزارة: [إننا نطلب بدراستنا في الأزهر، و في الجامعة، غاية اسمى من الوزارة، و أسمى من كل منصب آخر، فأهل الأزهر ينشدون المثل الأعلى، الذي رسمه الدين، و أهل الجامعة ينشدون المثل الأعلى، الذي رسمه العقل؛ و ليس المثل الأعلى الذي يرسمه الدين أو العقل، هو منصب من مناصب الدولة فيه مال أو جاه]، الأهرام 5 مايوا 1938؛ فذكر معاليه أيضا "العقل" في غير جانب الدين، اتباعا للعقلية السائدة بمصر، و إن لم تكن مفارقة العقل للدين، التي في كلام معاليه، مؤذنة لتجافيها بقدر ما آذنته في كلام الأستاذ الأكبر المراغي.

لهم الدليل على وجوده، و لا مانع في الوقت نفسه عن أن يكونوا مؤمنين بوجود الله إيماناً راسخاً؛ ذلك أن الاعتقاد شأن من شئون الإرادة، لا يناله الشك العقلي.

فأنا إذا كنت مؤمنا بالله، فعلى الرغم من قوة إيماني، أستيطع بالعقل، الذي وهبني الله أن أثير مسألة وجود الله، كما أستيطع أن أشك فيها، دون أن يحصل عندي شك في عقيدتي؛ و إنما يأثم إثما كبيراً من يضع نصب عينيه أن يشك في وجود الله، ليظل مقيماً على شكه، و لكن لا حرج على من يستخدم الشك وسيلة نافعة، لمعرفة الحقيقة معرفة أدق، و أكبر يقيناً.

قد لا يبدو أن ديكارت رد رداًّ مقنعا، بهذا التمييز بين نوعي الشك، لاسيما أن فيه مخالفة لنظريته في الحكم العقلي، الذي مآله عنده إلى فعل الإرادة، التي تقبل، أو ترفض ما يعرضه العقلي عليها<99>.

و لكنا مع ذلك نلاحظ أن ديكارت كان حريصاً دائماً على أن لا يتطاول شكه إلى شيء مما له اتصال بالدين، أو ماله على العموم مساسٌ بالأخلاق، و شئون الحياة العملية، و ذلك لأنه لا بد لنا من عقائد عملية، مهذبة سلوكنا في الحياة؛ و لما كانت الحقائق الإيمانية بطبيعتها غير مفهومة، فقد وجب أن تكون بعيدة عن متناول العقول، و وجب أن تبقى بعيدة عن الشك].

و قال أيضاً (ص: 67)، من ذلك الكتاب: [إن الفكرة في ذاتها دائماً صحيحة، و الخطأ لا يكون في العقل الذي يرى الذهن به، بل في العقل الذي يحكم؛ ذلك أن الحكم راجع عند ديكارت، لا إلى العقل وحده، بل إلى الإرادة، و الحكم حر.

و من أجل هذا، كان الخطأ منسوبا إلى الإنسان يستطيع أن يستعمل حريته استعمالاً سيئاً كما هو ألف بين أفكار لا ارتباط بينها في الحقيقة و الواقع].

و بعد أن كان هذا البيان معلوماً للقراء، فلقائل من جانب الشيخ الأكبر المراغي، أن يحمل ما ذكره من اليقين على اليقين المبني على الإرادة، كما وقع في كلام الفيلسوف ديكارت، لا اليقين المبني على العقل.

فيجوز لفضيلة الشيخ أن يتصور يقيناً لا يقبله العقل ليبني العقيدة عليه، كما بنى الفيلسوف، و ينتظر من حملة الدين، أن يسعوا في تقوية هذا اليقين في قلوب الناس مهما كان مخالفاً للعقول.

و أنا أقول: ما ذكره الدكتور عثمان أمين في إيضاح فلسفة ديكارت من جواز أن يكون الإنسان معتقداً بإرادته شيئاً لا يعقتده بعقله، إنما يتصور أو بالأصح إنما يعد مثل هذا عقيدة صحيحة بالنسبة إلى العاملة المقلدين في عقائدهم، غير الباحثين بأذهانهم عن صحة ما اعتقدوه؛ اعترافاً منهم بالعجز عن هذا البحث.

أما الباحثون الواقعون بعقولهم في الشك، بل الإنكار، و المعتقدون مع ذلك خلاف ما يأمرهم به عقولهم، من الشك و الإنكار، فذاك تناقض من المعتقد، يهدم بعض ما عنده بعضاً، شأن من يقوده<100> عقله إلى الإيمان، و هو مصر على الإنكار....

و كما أن هذا الموقف يسمى "كفراً عنادياًّ"، فموقف ذلك المعتقد ضد عقله، الذي يأمره بالشك، أو الإنكار، جدير بأن يسمى "الإيمان العنادي"[51]، و أن لا يقبله الإسلام

[51] لاسيما إذا كان الحق مع العقل الشاك، بل المنكر، لا مع المعتقد، كالمسيحي، الذي يتمرد على عقله، ليؤمن بالإله المثلث، نعم، إن الحكم في الإسلام أيضاً للإرادة، حيث لا يكفي التصور، و التصديق العقليان، في الإيمان، بل يجب انضمام الإذعان و القبول إليهما، و لو كفيا مجردين عن الإرادة التي هي مرجع الإذعان، أي القبول المسمى بالتصديق الشرعي لما نقضهما الكفر العنادي؛ لكن هذه الإرادة التي

القائل: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا﴾[الحجرات:15]؛ و علماؤه المعتنون بالعقل إلى أن جعلوه مدار التكليف الشرعي، و إن كانت النصرانية تقبله لاحتياجها إلى التغلب على العقل، الذي لا يتفق معها.

و كان الشيخ الكبر المراغي يمشي في خطته المارة الذكر على أسلوبها، لكون الثقافة المصرية في العصر الحاضر تابعة لثقافة الغرب النصراني، و كون الشيخ من علماء الأزهر العصريين...

و كذا الفيلسوف ديكارت، لكونه نصرانيا، قبل أن يكون فيلسوفا، و لذا قال في كلامه، المنقول عنه: [إن الحقائق الإيمانية بطبيعتها غير مفهومة].

بل أقول: إن فلسفة ديكارت الحقيقية، تأبى ثنائية العقل و الإيمان على ما صرح به "بول زانة"، في كتابه (المطالب و المذاهب)، في تاريخ الفلسفة المختار للتدريس في مدارس فرانسة الثانوية (ص: 65، من الترجمة التركية) من أن فلاسفة القرون الوسطى النصرانيين لما وجدوا الفلسفة المنتقلة إليهم من اليونان تغلبت عليها الحسبانية، التي هي فلسفة الشك المتنافي مع اليقين، اضطروا إلى ضم الإيمان المبني على الإرادة ركنا لنظرية اليقين، الذي عجز العقل عن الحصول عليه، فبقي في مرحلة الشك... لكنهم لم يوفقوا في هذه العملية المعترفة بثنائية العقل و الإيمان، لكونها اعترافاً بمغلوبية العقل، التي لا تتفق مع كرامته، حتى جاء ديكارت، فألغى هذه الثنائية، و أعاد إلى العقل حقوقه العالية، و كُتب لاسمه الخلود في هذا التجديد الفلسفي<101>.

و للكلام منا في فلسفة ديكارت بقية تأتي في محلها من هذا الكتاب إن شاء الله، يتبين منها، و من مختتم ما ذكرنا منها هنا، أن فلسفة الشك المنسوبة إليه، و المنقولة إلى الثقافة المصرية، لا بد أن تكون مغلوطاً فيها....

فلو كانت فلسفة ديكارت الحقيقية تدور بين الجزم إراديا، و الشك عقليا -كما ذكر صديقنا الدكتور- كان العاقل يقيم في شكه هذا على خلاف ما ادعاه الصديق من أنه يستخدمه وسيلة لمعرفة الحقيقة، معرفة أدق، و أكبر يقيناً؛ لأن ما فعله المؤمن الشاك بعقله، و المتيقن بإرادته، ليس استخداماً للعقل، كواسطة الانتقال من شكه إلى معرفة الحقيقة معرفة أدق، و أكبر يقيناً؛ لأن ما فعله المؤمن الشاك بعقله، و المتيقن بإرادته، ليس استخداماً للعقل، كواسطة الانتقال من شكه إلى معرفة الحقيقة معرفة أدق، و أكبر يقيناً، و إنما هو إعراض عن العقل، و جنوح على رغمه إلى قسر الإرادة.

بل ليس في هذا معرفة الحقيقة لا معرفة أدق، و لا دون ذلك، لأن المعرفة تستند إلى العقل، لا إلى الإرادة، و كذا الفلسفة.

فإذا قيل لي: فماذا تقول في قول الفيلسوف: [و لما كانت الحقائق الإيمانية بطبيعتها غير مفهومة، فقد وجب أن تكون بعيدة عن متناول العقول، و وجب أن تكون بعيدة عن الشك].

قلت: و هذا القول أيضا ليس من الفلسفة في شيء، و إن قاله الفيلسوف ديكارت، لأن كون الحقائق الإيمانية غير مفهومة، و كونها، أو وجوب كونها بعيدة عن العقول، كلها مما يضر الإيمان، و يبعده عن أن يكون مداره على حقيقة من الحقائق.

يجب انضمامها في الإسلام إلى العقل، هي الإرادة المتفقة مع العقل، لا المخالفة له، كما تصوره ديكارت فيما نقل عنه الدكتور الصديق.

أما القول بـ "وجوب كون تلك الحقائق، التي لا تستحق اسم الحقائق، بعيدة عن العقول، لتكون بعيدة عن متناول الشك"؛ فكأن العقل منبع الشك، و عدو اليقين.

ففيه إهانة للعقل، و دعاية ضده، تنم على العقلية المسيحية، المعتلة بهذه العلة؛ و من هذا يجدر بأن يكون ذلك قول ديكارت المسيحي، لا قول ديكارت الفيلسوف..، الذي كفاه إدراك وجود نفسه للاستدلال به على وجود الله، الذي هو موجده، و لم يتأخر للاستدلال عليه إلى إدراك وجود العالم، كما هو الدليل المعروف في هذا الصدد...

فهل هو في مسارعته هذه إلى الحكم بوجود الله غيرُ متفق مع عقله، أو كان في اتفاقه معه يساور الشك الذي يلازم العقل..؟

لا، لا، إن الكاتبين بمصر عن ديكارت، و فلسفته لا يعرفونهما، أو لا يعرفهما مراجعُ هؤلاء الكاتبين من الغربيين، و إنما يعرفون رجلا من فلاسفة القرون الوسطى، المسيحيين، الوارثين لفلسفة اليونان المنتهية في تغلب السوفسطائية عليها، كما سنفصه في فصل (النظر في الحسبانية)، و إنما نريد أن نسجل هنا بمناسبة التدقيق لفلسفة ديكارت، أن الشبب في شيوع الاستهانة بالعقل، و الدليل العقلي المنطقي بين المثقفين العصريين بمصر، رغم علو منزلة العقل في الإسلام، و الدليل العقلي المنطقي في نظر علمائه، كون منابع الاتصال من هؤلاء المثقفين بعلوم الغرب مشوبة، و معلولة بالعقلية المسيحية، أكثر من العقلية الخالصة المتوجهة إلى معرفة الحق.

**** ***** ****

بقي أنه كان من حق فضيلة الأستاذ الأكبر أن يشكوَ من وجود أناس في زماننا، ينظرون إلى الدين النظر الشزر، لكنه لم يشك منهم، و لا من عقولهم، و إنما شكا من حَمَلة الدين، أي علمائه، و ليس من المعقول أن تكون العقول الناظرة إلى الدين، ذلك النظر عقولهم.

ثم إن التقصير الذي عزا إليهم لم يرد به توانيهم في مجاهدة العقول المعتدية على الدين، أو في إصلاح أخطائها في اعتدائها، و لا في عدم مسايرتهم حملة العلم بالعلم؛ فمن كل هذا يعلم أن فضيلته لا يرى حاجة العلم و العقل إلى تصحيح نظرهما في الدين، أو يرى ذلك غير مستطاع فيتوجه إلى طريق تقوية اليقين، و قد عرفت ما فيه.

و فضيلته عندما تمنى التآخي بين العلم و الفضيلة، و هو يعني بالفضيلة الدين، الذي تلازمه الفضيلة، قد وضع كلا من الدين و العلم في موضع التهمة و الوصمة، فوصمة الدين اختلافه مع العلم، و وصمة العلم اختلافه مع الفضيلة، و لو في بعض الأحيان؛ ثم تمنى التآخي و التصالح بين هذين المتجافيين من الدين و العلم، و من العلم و الفضيلة.

إلا أن هذا التجافي إن كان موجوداً بينهما كما زعم؛ فكيف تمكن إزالته و تبديله بالإخاء؟

لأن العلم يتضمن الحقيقة، و يستأثرها، و كل ما يخالفه يخالف الحقيقة، فيستحق السقوط، و يكون من المحال إصلاح ذات بينهما، مع كون مخالفة الحقيقة من حيث أنها حقيقة، للفضيلة بمكان من الغرابة.

و كان <103> الأولى بالأستاذ الأكبر، و الأنسب بمقامه، أن لا يقبل التخالف بين العلم و الدين، و لا يسلِّم لمدعيه، أو لا يقبل العلم المتخالف مع الدين، الذي لا بد أن يعتقده وضعاً إلهياًّ، علما؛ و أن يثبت هذه المسائل ببراهين تذعن لها العقول، و لا يدخرَ القيام بأعباء هذا الواجب لرجل مثلي مهاجر عن وطنه، ليس عنده كتب تكفي حاجته، و لا قلم مضطلع بالبيان العربي، و قد حال بينه و بين مدارسة هذه المسائل الدينية العلمية ما يُربى على ثلث قرن مضى في الجهاد السياسي مع أعداء الديانة، و الفضيلة، و الحرية، و انطوى على اعتقال و هجرتين.

ثم إن الظاهر أن يكون مراد الأستاذ الأكبر من حملة الدين، الذين أنحى عليهم باللوائم، لعدم مسايرتهم حملة العلم، و عدم تحبيبهم الدين للناس، علماء الدين، و يلزم من تسميتهم حملة الدين، و تسميته الذين جعلهم في مقابلهم حملة العلم، أن يكون معتبِراً لعلماء الدين جهلاء أخلاء الوفاض من العلم، أو يكون غير معتبِر لما عندهم من العلوم، علماً.

و الاحتمال الثالث: كونه يقلد الغربيين، و مقلديهم من كتابنا في قصل العلم على العلم المادي، المبني على التجربة الحسية، و هو الذي نعبّر به مصر الحديثة، و الذي نرفضه، و نُعنى بمكافحته في هذا الكتاب.

<u>أما قوله: [فقد أدى العلم واجبه نحو الجماعة البشرية، و فكر في الكون، و قدر، و اهتدى إلى السنن الإلهية].</u>

فيرد عليه: أنه لو كان العلم أدى واجبه نحو البشر، لما أعرض، و نأى بجانبه عن الدين، و تركه مذءوماً مخذولاً[52].

أليس من واجب العلم، الذي فكر، و قدر، و اهتدى إلى السنن الإلهية، أن يهتدي إلى الدين الإلهي؟

أليس الدين حقيقة من الحقائق، جديرة باهتمام العم؟

بل، أكان من شأن العلم أن تفوته حقيقةٌ من أكبر الحقائق، كالدين الإلهي حتى يعده أصحاب الفلسفة الوضعية الإثباتية حالة ابتدائية للإنسان، قبل تطوره إلى حالة كمالية، و يرى كبار كتاب مصر مثل هيكل باشا، و رئيس تحرير (مجلة الأزهر)؛ هذه الفلسفة جديرة بالاهتمام و الاقتداء (جزء أول 146، 147، 159).

و فضيلته يحيط علماً بأن العلم الذي ذكره مقابلاً، و مزاحماً للدين، لم يهتد إلى ما اهتدى إليه من السنن الإلهية على أنها سنن إلهية، و إنما على أنها سنن طبيعية، فإذن لا يصح، و لا ينبغي له أن يشهد بأن العلم أدى واجبه نحو البشر.

بل العلم لم يؤدِّ من الواجب ما أداه الدين الذي عابه فضيلته بالتقصير في أداء واجبه، بناء على أن الدين اعترف بحق العلم، و فضلِه، و لم يعترف العلم بحق للدين، و لا فضل.

فهذا العلم خليط بالجهل، كما أن العقول التي تنظر إلى الدين نظرها إلى شيء تاريخي خال من الحياة و التي ذكرها فضيلة الأستاذ، كأنها عقول العقلاء، عقول المجانين الضالين.

<u>هذا، و انظر إلى قول (جريدة السياسة)، فيما كتبته عن البعثة الأزهرية المارة الذكر، و هي تسمى أعضاءها "طلاب الأزهر"، في حين أنهم كانوا مدرسين: [إنهم</u>

---

[52] بل قال الأستاذ فرح أنطون، مناظر الشيخ محمد عبده، كما نقلنا غير مرة: [إن العدو الحقيقي للأديان في هذا الزمان، عدو جديد، أخرجه التمدن الجديد، و هذا العدو اللدود هو مبادئ العلم المادي المبنية على البحث بالعقل].

سيواجهون نهجاً في البحث جديداً، لعلهم لم يألفوه أثناء دراستهم بمصر، و إنهم سيلاقون مشقة أول أمرهم في التوفيق بين مقتضيات هذا النهج، و ما يوجب عليهم دراساتهم الأزهرية، و أي مشقة أكبر من أن يطالب الإنسان، ليكون بحثه علمياً صحيحاً؛ بأن ينكر كل ما يعرفه، و أن لا يُثبت شيئاً على أنه علمي، إلا إذا قام عليه دليل من التجربة، و الملاحظة، و الاستنباط]؟

فهو من طراز قول الأستاذ فرح أنطون، مناظر الشيخ محمد عبده، يحن تكلم عن مناواة العلم للأديان[53]: "إن العلم لا يقبل إلا ما ثبت بالتجربة، و المشاهدة، و الامتحان<105>.

أما إضافة الملاحظة، و الاستنباط، في قول كاتب (السياسة) إلى التجربة، فهي لا تغير مركزها الأول، و لا يدل على شيء غير إلقاء الكلام على عواهنه، لأن الأمرين اللذين ذكرهما بعد التجربة، و هما "الملاحظة"، و "الاستنباط"؛ إن كانا كافيين، في بناء البحث العلمي عليهما، فلا يختلف نهج الدراسات الأزهرية، التي لا يتصور أن يخلوا من كل ذلك، عن النهج الجديد، الذي سيلاقيه أعضاء البعثة في الدراسات الغربية.

و إن كان اللازم ليكون البحث علميا صحيحاً، أن يجمع إلى الملاحظة، و الاستنباط دليل التجربة -و على أن تكون التجربة بيت القصيد، المقدم على الجميع-، فحينئذٍ يلزم أن يكون أول التطورات، التي تستقبل أعضاء البعثة الأزهرية، أن يرجعوا عن الاعتراف بوجود الله، لعدم كونه اعترافاً علمياًّ، مبنياً على التجربة.

فإذا كان أساس العلم الصحيح في الغرب هو "التجربة"، و "المشاهدة"، اللتين لم تتأسس عليهما الأديان؛ و إذا كان أعضاء البعثة شدوا الرحال إلى الغرب، لينكروا كل ما تعلموه في الأزهر، فلويل لهم، و ويل لمصر منهم!!!

بيد أن الذي يُعدِّل الحال، كون كاتب (السياسة) إلى قرائها من الحقائق المعلومة له، أن الشك أول مراتب اليقين، و أن أساس المنهج العلمي الصحيح، الذي على طلاب العلم أن يأخذوا به، و أن يعتبروه، نهجهم، و طريقتهم، الشك في كل شيء.

لكن مسألة الشك التي ابتكرها الفيلسوف الكبير ديكارت، و التي كثيراً ما يذكرها كتاب مصر العصريون، ليست كما يعلمه كاتب (السياسة)، و غيره، من أن النهج العلمي "الشك في كل شيء"؛ حتى يكون واجبا على طلاب العلم، لاسيما طلاب العلم في أوربا، بعد أن كانوا مدرسين في الأزهر أن يأخذوه، و يعتبروه نهجهم و طريقتهم.

و نحن نبين حقيقة هذه المسألة إن شاء الله، عند الكلام عن فلسفة ديكارت، و نُتمُّ ما بيَّناه قريباً<106>.

برهنة العقل على وجود الله:

لنعد إلى ما نحن بصدده، من تحقيق موقف العقل إزاء الدين، و قد جلَّينا للقارئ شهادة العقل، بوجود الله، الذي هو أساس الدين، مع أول ما شهد بوجوده من المحسوسات، و كشفنا بها الغطاء عن عيون المشغوفين بالمحسوس، و المعرضين عن المعقول، فأبصارهم اليوم حديدة؛ و هي تحفتي الصغيرة لقراء كتابي قبل الخوض في إثبات الواجب بدليله العقلي المشهور؛ و الآن نشرع فيه.

[فروق في موقفنا بالنسبة إلى موقف الغربيين الديني، و فلاسفتهم]:

و لكن لا بد من تنبيه القارئ -قبل الشروع في هذا البحث- على فروق في موقفنا نحن المسلمين، و علمائنا المتكلمين، بالنسبة إلى موقف الغربيين الديني، و فلاسفتهم:

1. [الأول: سبب العناية بالأدلة التجربة عند الغرب]:

أن الغربيين منذ عهد "باكون" تكون عنايتهم بالأدلة التجريبية، أكثر من عنايتهم بالأدلة العقلية، على الرغم من أن إثبات وجود الله لا يستند إلى الأدلة التجريبية، لكون الله متعاليا عن متناول التجربة، لا كما يقال: و أين الثريا من يد المتناول، بل و فوق ذلك أيضا.

و قد يظن بعض الغافلين منا كالأستاذ رئيس تحرير (مجلة الأزهر)، أن عناية الغرب بالدليل التجربي ناشئة من كونه أقوى من الدليل العقلي؛ و يتلو تلك الغفلةَ أن يظن كون إثبات وجود الله بالدليل التجربي أولى، و أفضل من إثباته بالدليل العقلي؛ و يتلو التاليَ توقع الحصول على هذا الأولى، غافلاً عن عدم إمكانه، و عن عدم كونه أولى، و أفضل، لو أمكن.

و كل هذه الغفلات وقع فيها الأستاذ رئيس التحرير، و لذا نراه يعلل قراءة الغافلين مثله، الذين قال عنهم: "لا يقنعهم الدليل العقلي"؛ الذي أقامه علماؤنا المتكلمون لإثبات وجود الله....

نراه يعلل، و يعلل نفسه معهم، بالبحوث النفسية<107> الجارية في الغرب، المُطمِعة للأستاذ في أن تصل يوماً إلى إثبات وجود الله، إثباتاً مبنياًّ على التجربة، التي هي الطريقة الوحيدة عنده للإثبات المقنع!

و ليت شعري، من أين علم الأستاذ إذن وجود الله، قبل انتهاء تلك البحوث، إلى اكتشاف وجوده، حتى يكون له الحق في توقع إثباته بها؟

و هو الذي علق الاقتناع بوجود الله على نتيجة بحوثهم.

و ربما يغر الأستاذ، و من حذا حذوه من الكتاب و المؤلفين العصريين، في ظن كون الدليل التجربي أقوى، و أعلى من الدليل العقلي، قصرُ التسمية بالعلم في عرف الغربيين على العلوم المتسندة إلى التجربة الحسية، و نقلُ ذلك العرف بعينه إلينا، و قبولُه من طرف هؤلاء الكتاب، كأنه عرف لنا أيضاً.

و هو خطأ فاحشٌ، لم يُلفَت إليه بمصر قبل نشر كتابنا هذا، مع كون اللفت واجباً دينياًّ، و علمياً معاً! لأن العلم عند علماؤنا، و في حقيقة معنى الكلمة صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض.

و العمدة في هذا التعريف هي القيد الأخير، الناطق بكون المعرفة التي تُكتسب من العلم لا يحتمل النقيض بأن يكون خلافها محالاً عقلياًّ، و هذه المرتبة من المعرفة تحصل بالدليل العقلي، لا بالدليل التجربي، الذي يُعتمد عليه في ثبوت شيء في نفس الأمر، و نفي خلافه من دون أن يكون هذا النفي ضرورياً، غير ممكن التخلف إلى الأبد، لعدم إمكان الحكم فيما تتضمنه التجارب المستقبلة، التي لا نهاية لها، و هذه الحقيقة معترَف بها

---

[53] و كان هذا التكلم من الأستاذ فرح رداً على لاشيخ في دعواه، أن الإسلام دين عقل، بأنه لو كان الأمر كما ادعى الشيخ، كان الدين علما، و كان مثل العلم مبنيا على التجربة؛ و كون (السياسة) تتكلم على طارز قول الأستاذ فرح أنطون شاهد صدق جديد، لما قلنا (133، جزء أول)، عن خصم الشيخ محمد عبده في المناظرة، أنه كسب تأييد الرأي العام بمصر، أكثر من الشيخ، بل نقول: حتى الأستاذ الأكبر المراغي، تلميذ الشيخ محمد عبده، يتابع رأي الأستاذ فرح في كلمته، التي ألقاها على بعثة الأزهر عند توديعها، بمحطة القاهرة، كما درسناها آنفاً، و لا يتابع رأي أستاذه.

عند علماء الغرب أيضاً، كما سيجيء منا بعض نصوصهم الدالة على ذلك في أمكنة مناسبة من هذا الكتاب.

و في هذا سر كون وجود الله يتطلب إثباته عندنا دليلاً عقلياً، ليكون الثبات به لا موجوداً فحسب، بل واجب الوجود؛ و كل ما ثبت وجوده بدون هذا الوصف المضاعف، فليس هو الله، الذي ننشده، و هو المميز الوحيد له عن غيره.

و هذه النقطة المهمة في مسألة إثبات وجود الله، لا يجدها هواة الغرب منا، الغافلون عن فلسفتنا الإسلامية، مؤدَّى حقها في فلسفته الإلهية، فيقعون في حيص بيص<108>.

أما كون الغرب سادت فيه العناية بالتجربة، حتى احتُكر اسم "العلم" -بغير حق- فيما ثبت بها، كما علمت؛ و حتى ظن من ظن منا أنه أقوى مما ثبت بالدليل العقلي، مع أن الأمر بالعكس، كما علمت أيضاً؛ و ستزداد علماً إن شاء الله في مناسبات أخرى؛ و مع أن الدليل التجربي، لا يكفي في إثبات وجود الله كما علمت أيضاً، و إن غفل عنه الغافلون....

أما كون الغرب تسود فيه العناية بالتجربة، فله أسبابٌ؛ منها:

أن التجربة، رغم كونها لا تبلغ مبلغ الدليل العقلي في إثبات الضرورة، و الوجود لمدلولها، و في قطع احتمال لنقيضه، فهي كثيرة النفع، و الإنتاج في الأمور الدنيا، يُعمل بها، و يُعتمد عليها عند استجماع شروطها، و إن لم تكن نتيجتها في مرتبة الوجوب و الضرورة؛ فهي تكفي للعمل إن لم تكف للعلم الذي نَعني به: المعرفة القطعية، الضرورية، المستحيلة الخلاف[54]؛ مع أن الغرب خص هذا الذي يكفي للعمل، و لا يكفي للعلم بلقب "العلم".

و مع أن الفيلسوف "كانت"، سعى لمنح هذا العلم، الذي لا يستحق هذا اللقب تمام الاستحقاق، درجة الضرورة أيضاً، و معناه أنه وهب له رتبة الثبوت بالعقل النظري، في حين أنه قطع صلة العقل النظري بمسألة إثبات وجود الله، كما ستعلم كل ذلك.

فإن أخطأ الغربيون في احتكار اسم "العلم"، لما لا يستحقه تمام الاستحقاق، فكبير فلاسفتهم، تقدمهم في تعدي الحدود، و قلب الأوضاع.

و سبب السبب لما ذكرنا عن الغربيين، أنهم و علماءهم دنيويون قبل كل شيء، و عمليون؛ فإن كانوا يطلبون العلم، فمقصودهم الأقصى، أن يتوسلوا به إلى منافع دينيوية؛ و هم بعيدون من أن يطلبوا العلم للعلم ذاته، و إن كانوا لا يتخلون من ادعاء ذلك أيضاً.

حتى إن الدليل الذي اختاره "كانت"، لإثبات وجود الله -و سيجيء تفصيله في آخر الباب<109> الأول من أبواب هذا الكتاب الأربعة- يرمي إلى محافظة الأخلاق التي يحتاج إليها صلاح الدنيا، بواسطة الاقتناع بوجود الله، أكثر من أن يرمي إلى أن في رأس حوائج و واجبات الإنسان الممتاز بنعمة العقل، أن لا يجهل أعظم حقيقة علمية، لا تدانيه خطورةُ أي شيء، و أي مصلحة في الدنيا و الآخرة؛ و هو وجود الله، الذي كرمه بتلك النعمة.

و لا تظنونني في قولي عن الغربيين بأنهم دنيويون عمليون، أني لا أهتم بالعمل، و لا أقيم له وزناً كبيراً؛ بل أعيب عليهم عدم اهتمامهم بالعلم المفهوم من عدم اهتمامهم ببناء العقيدة العلمية، أو الدينية على يقين، لا يحوم حوله الشك.

فهو -أي بناء العقيدة على يقين تام- ضروري، و أول واجب الإنسان عند علماء الإسلام، في حين أن الغربيين لا يبالون بالشك في العقيدة، التي ترجع إلى العلم، كما بينا؛ بل لا يمكن عندهم، و لا سيما عند متأخريهم الحصول على اليقين التام المطلق، و هذا معناه عدم الاهتمام بالعلم اليقيني، لا سيما في العقيدة الدينية.

و إني لا أغالي في تفسير عقليات الغربيين، بما يتهمهم.

فقد قال "سنتيانى"، الذي هو من الفلاسفة المعاصرين، البارزين، المنقول آراؤهم في "قصة الفلسفة الحديثة"، تصنيف الأستاذين أحمد أمين بك، و زكي نجيب محمود (ص:608): [إن عقيدة الإنسان قد تكون خرافة، و لكن هذه الخرافة نفسها خيرٌ ما دامت الحياة تصلح بها، و صلاح الحياة خير من استقامة المنطق، أي إن الخرافة أفضل لنا من القياس المنطقي الصحيح، إذا كانت الحياة تصلح الخرافة أكثر من أن يقومها القياس الصحيح].

و في "قانون الحالات الثلاث"، الذي وضعه أشهر فلاسفة القرن الثامن عشر "أوجوست كونت"، زعيم الفلسفة الوضعية، المعتني بشأنها عند المؤلفين المصريين -و قد سبق منا الكلام عنها، و عن تنويه معالي الدكتور هيكل باشا بها في مقدمة كتابه "حياة محمد"<110>، و الأستاذ رئيس تحرير "مجلة الأزهر" في مقالاته، و عن كون هذا الفيلسوف ادعى للروح الإنسانية ثلاث حالات، و أطوار؛ الحالة الإلهية، و الحالة وراء الطبيعة، و الحالة الإثباتية، أو العلمية؛ و أن الحالتين الأوليين عرضيتان، زائلتان، و الحالة الأخيرة هي الكمالية؛ فالإنسان في حالته هذه يترك مسائل المبدأ و المعاد، و يتفرغ لمشاهدة الحادثات، و ما بينها من النسب الثابتة- في هذا القانون، و في اشتهار واضعه في الغرب، إثبات ما ذكرنا عن عقليات الغربيين.

و ليس الدين فقط، و العقائد فقط تطلب في فلسفة الغرب، لمصلحة الحياة الدنيا، بل الأخلاق أيضا كذلك.

قال "اسبنسر"[55]: [لا بد أن تخضع مبادئ الأخلاق للإيجاب الطبيعي في تنازع البقاء، فليبق من أخلاقنا ما يقف أمام التجربة القاسية، و ليَفْنَ منها ما تذروه هذه الريح العاصفة.

الأخلاق، كأي شيء آخر، تعود على الإنسان بالخير، أو بالشر، بمقدار ما تساير أغراض الحياة؛ فالخُلق السامي هو ذلك الذي يسير مع الحياة، و يشاطرها فيما ترمي إليه، فلنقبل من الأخلاق ما يلائم الحياة، و لنرفض منها ما يعترض سبيلها و مجراها...

أو بعبارة أخرى، يجب أن تكون الأخلاق حيث تعاون الفرد في مضطرب الأهواء المختلفة، التي تصدر من أعضاء المجتمع، و لما كانت هذه الملاءمة بين الفرد و المجتمع تختلف باختلاف الزمان و المكان، كانت فكرة الخير تختلف عند الشعوب أوسع اختلاف].

و معنى هذا الكلام ليست هناك أخلاق بمعناها الحقيقي الثابت، و إنما هي متابعة أهواء الزمان و المكان<111>.

2. [الثاني: الفرق بين السلف و الخلف في تلقي الفلسفة من غيرهم]:

أنهم بما يرون بين العقل و الدين من المناوأة، بمضي تاريخ أفكارهم الفلسفية بين محاربة العقل، محاباةً للدين، و متابعة العقل، رغبةً في الحصول على اليقين[56].

---

[54] و هذا كما يوجد في أدلة الأحكام الشرعية، ما يوجب العلم، فيكفر منكر ذلك الحكم، و ما لا يفيد العلم، و لكن يكفي لإيجاب العمل، و بهذا يفرق فقهاؤنا الأحناف بين الفرض، و الواجب.

[55] قصة الفلسفة الحديثة.

[56] حتى إن نقد العقل الخالص، من "كانت"، تعد الخدمة للدين من دوافعه؛ فإن لم تكن من دوافعه، فلا أقل من أن تعد بين نتائجه.

و يرى قراء الفلسفة الغربية بمصر هذه السجال الحربية الصاعدة و النازلة بين العقل و الدين، من غير تنبيه من ناقليها من الغرب إلى الشرق، على اختصاص هذه الحالة بدين تلك البلاد الصادرة عنها هذه الأفكار المختلفة الفلسفية، و هو المسيحية، التي علم قارئ هذا الكتاب عند مناقشة الأستاذ فرح أنطون أنها لا تلتئم مع العقل؛ و في مقابل ذلك يعلم قارئ الكتاب، و يرى مبلغ جهدي في الدفاع عن العقل، للتوسل به إلى الدفاع عن الدين.

و في هذا أجلى دليل على الفرق بين موقف الإسلام و المسيحية من العقل، فعلماء الغرب المسيحيون يسعون لتنزيل مرتبة العقل في الوصول إلى الحقيقة مدافعة عن دينهم تجاه ملاحدتهم المتمسكين بالعقل، في حين أني أدافع عن مرتبة العقل عند المدافعة عن الدين.

أما ملاحدتنا، فمتراوحون بين فريقين، فريق يجهل الفرق فيما بين ديني الغرب و الشرق، و يتمسك بالعقل عند الازدراء بديننا، كملاحدة الغرب المسيحي، المتمسكين بالعقل...

و فريق يعرف أن الإسلام يتفق مع العقل، و لا يقاس بالمسيحية التي تصادمه، و لكنه يتمسك في محاربته الظاهرة، أو الخفية ضد الأديان مطلقاً و فيها الإسلام أيضاً، بالعلم المبني على التجربة، فلا يخضع إلا لحكمة، و يستهين بالعقل و المنطق، اللذين نستمدهما في تأييد أصول ديننا.

و من العجائب، أن هذا الفريق من ملاحدتنا يستفيدون كثيراً من مساعي أنصار الدين المسيحي للحط من نفوذ العقل، الذي لا يتفق مع دينهم، فيستخدم هؤلاء السفهاء من المسلمين ليعتنقوا الإلحاد، ما استخدم متحمسوا النصارى<112> للدفاع عن دينهم.

و على كل حال، فملاحدتنا المؤلفون، لم يألوا جهداً في تقليد الغرب، سواء كان الغرب اللاديني، أو الغرب المسيحي.

و القارئ الشرقي المسكين، يقف مشتت البال أمام الأفكار التي ينقلها سماسرة الغرب منا إلى الشرق، كما وجدوها في محلها، و لا يوشك أن يطوف ببال أي واحد من هذه الفئة، و لا جمهرة الآخذين منهم أن ينتقد الفلاسفة الغربيين، مهما ابتعدوا في آرائهم، و مذاهبهم عن العقل، و المنطق؛ اللهم إلا أن يكون ناقد من الغربيين أنفسِهم قد انتقد هؤلاء المبتعدين.

و ذلك لسببين:

أحدهما: أن الشرقيين الجدد، المذعنين لأنفسهم بالتتلمذ على الغرب، تنازلوا مع هذا الإذعان عن استقلالهم الفكري[57]، كما تنازلوا عن استقلالهم السياسي، و تراهم ساعين لاسترداد الاستقلال السياسي، و لا تراهم ساعين لاسترداد الاستقلال الفكري، و لا يبعد أن يكون سبب عدم نجاحهم في استرداد ما تعودوا السعي له، عدمَ سعيهم فيما لم يتعودوا له السعي.

و السبب الآخر: أن فلاسفة الغرب، الذين هم أساتذة متعلمي الشرق في زماننا، يكثر فهم، و لا سيما في مشاهيرهم، من قضوْا أولا على العقل و المنطق، كما ستطلع عليه.

فبأي عقل، و منطق، يقوم بعده مقلدوا الغرب في الشرق، بانتقاد آراء و مذاهب أساتذتهم الذين يقلدونهم؟

و قد تُرجمت فيما مضى فلسفة اليونان، و عُرضت على اطلاع علماء الإسلام قبل فلسفة الغرب، و لم يكن في ذلك الوقت سماسرة من الناقلين يروجون الغث و السمين<113> من بضائع اليونان، و إنما المترجمون فقط؛ و لم يكن لاسيما سماسرة منا نحن المسلمين، و لا عقول مستعارة نقلت إلينا مع البضائع المنقولة، فأخذنا منها ما ينفعنا، و رددنا ما يضرنا على أصحابهم، و حاججناهم، فحججناهم.

فلو قارنتم بالدقة و الاطلاع، ما فعله علماء الإسلام عند عرض الفلسفات اليونانية عليهم، و كان لها زخارفها، و جِدَّتها المغرية، و لكن كان لهم الآخرين استقلال عقولهم...

لو قارنتم ما فعل السلف من علمائنا مع فلسفة اليونان، بما فعل الخلف مع فلسفة الغرب، لوجدتم الفرق هائلاً بين قوة السلف، و ضعف الخلف.

فلم يكن فضل الأولين على الآخرين في أخذ ما يستحق الأخذ، و مكافحة خلافه فقط، بل في تمليك ما أخذوه لأنفسهم، بأن مزجوه بما عندهم، و كونوا منهما علماً مستقلاً، أسموه علم الكلام، و أقاموه مقام فلسفة الإسلام.

فهذا الذي العلم، الذي هو ملك خاص لنا، مستعدا للذود عن الدين تجاه كل فلسفة مضادة له، محصول اتصال السلف من علماء الإسلام بفلسفة اليونان[58].

فهل للخلف من المسلمين بعد اتصالهم بفلسفة الغرب، كسب للإسلام، يستحق أن يسمى علماً مدوَّناً، يستطيع أن يصارع به حتى نفس تلك الفلسفة، كما استطاع السلف مصارعة فلسفة اليونان في علم الكلام، حتى و لا شعبة من العلم المدوّن، أو مسألة واحدة من المسائل العلمية تكون سلاحاً في أيدينا ندافع به عن ديننا عند الحاجة، أو نصل إلى حقيقة من الحقائق العالية؟

دع السلاح المكسوب من فلسفة الغرب لمصلحتنا، ففيها سهام تصيبنا في مقاتلنا من العقائد الدينية، و قد تركها ناقلوها تفعل فعلها الهدام في قلوب الناس<114>.

و لنذكر مثالاً له، مما في "قصة الفلسفة الحديثة"، تصنيف الأستاذين أحمد أمين بك، و زكي نجيب محمود، (ص:476)، تحت عنوان "الحقيقة المُقلقة": [يقدم "اسبنسر" بين يدي كتابه "المبادئ الأولى" قضية لا يرتاب في صدقها، و هي أن كل دراسة تَقصد إلى البحث في حقيقة الكون، و استقصاء علته، لا بد أن تنتهي إلى مرحلة يقف العقل عاجزاً لا يستطيع أن يدرك عندها من الحق شيئاً، سواء سلك إلى سبيل الدين، أو العلم، أو ما شئت من سبل.

ابدأ بالدين، و انظر كيف يعلل لك الكون، هذا ملحد يحاول أن يقنعك بأن العالم وُجد بذاته، و لم ينشأ عن علة، و ليس له بدء، و لا ختام، فلا يسعك أن تقابل قوله هذا إلا بالجحود، و الإنكار؛ لأن العقل لا يُسيغ معلولاً بغير علة، و موجوداً سار في الحياة شوطاً لا بداية له...

ثم استمع إلى هذا الناسك المتدين، ها هو ذا يقص عليك علة الكون، و كيف نشأ؛ فخالق الكون عنده هو الله، و

---

[57] و من حق التقدير الصحيح، عند التأسف على حالة المثقفين، الناقلين عن الغرب، المتفانين في التقليد؛ أن أذكر بالثناء و الإعجاب ما رأيته للأستاذ العقاد في كتابه "الله"، من استقلال الرأي.

و قد سبق في المقدمة (ص:254، الجزء الأول) أن نقلت من هذا الكتاب، كلمة في غاية النفاسة، تقوم مقام بعض الكفارة عن تخبطات الكتاب المصريين، مغترفين عن مناهل الغرب العلمية، بالتقليد المحض.

[58] و قد سبق في مقدمة هذا الكتاب دفاع عن مركز علم الكلام في الإسلام، إزاء الطاعنين فيه، و المستهينين بشأنه من الكتاب المسلمين (جزء أول: 189-270).

لكنه لم يفسر بهذا الرأي من المشكلة شيئاً، و لم يزد على صاحبه سوى أن رجعها خطوة إلى الوراء.

و كأني بك تسائله في سذاجة الطفل: و من أوجده الله؟

و إذن فالدين بصورتيه -الإيمان، و الإلحاد- لم يستطع أن يقدم تعليلاً واضحاً معقولاً].

و أنا أقول الفيلسوف اسبنسر الذي حكم بأن العقل لا يستطيع أن يقدم تعليلا معقولاً بشأن الكون، يقدم لنا تشكيكاً في الدين، مستنداً إلى سؤال الطفل الساذج، الذي أظهر الفيلسوف العجز عن جوابه، كما أن مؤلِفَيْ "قصة الفلسفة الحديثة"، يقدمان هذا التشكيك، من غير تعليق عليه، إلى قرائهما المساكين.

و فيما فعله الفيلسوف الغربي، و ناقلاه الشرقيان، سذاجة ذلك الطفل السائل، على الرغم من أنهما سيصرحان بأنه أشهر فيلسوف في القرن التاسع عشر..

فقد كان واجب الفيلسوف -لا سيما واجب الناقِلَيْن عنه مُكْبِرَيْن- الذين لا يجوز لهما أن يغمضوا العين عن وجود <115> الكون، مع عدم وجود علته المعقولة، أن يدركوا الفرق بين الله و ما سواه، في الحاجة إلى العلة الموجدة، بحصر المحتاج إلى العلة في الحادث، و تنزيهِ المفروض قدمهُ، و وجوبُ وجودهِ عن هذه الحاجة.

فإن قال قائل، معترضاً عليّ: مدعي هذا الفرق أنت، الذي تعتقد وجود الله؛ و لكن ما الدليل على ذلك؟ و هو أول المسألة....

أقول في جوابه: نحن الملتزمين بوضع فلسفة معقولة، في منشإ هذا الكون، الذي لا يمكننا إنكار وجوده.

بأن نقول: إنه ليس بموجود في غير أذهاننا، فهي التي تنشئه في نفسها على صور و أشكال.

أو نقول: لا ندري يقيناً، هل هو موجودٌ، أو غير موجودٍ؛ كما وُجد في الفلاسفة الغربيين من قال بكل واحدٍ منهما!..

و لا يمكننا أيضاً أن نتصور وجود هذا البناء العظيم، من غير بانٍ بناه، و صاحبٍ يهيمن عليه، و يتصرف فيه -مدة دوام وجوده، أو تغيره من حال إلى حال-؛ مضطرون[59] إلى القول بنوعين من الموجود: أحدهما، هذا الكون المشهود، المحتاج إلى العلة الموجدة؛ و الآخر: ما يصلح أن يكون تلك العلةَ الموجدَةَ.

فهذان اثنان؛ الكون المشهود، و موجدهُ؛ و هما موجودان، أحدهما ضرورة شهود وجودهِ، و الآخرَ ضرورةَ احتياج المشهود إلى علة الوجود...

و يسمى المشهود، المحتاج إلى الموجِد، "ممكناً"، أي مسلوب الضرورة عن وجودهِ، و عدمه، فيقبلهما على حسب إرادة الموجد.

و الموجِدُ، غير المحتاج إلى الإيجاد، يسمى "واجباً"، لضرورة وجوده، و استحالة عدمه...

فنحن المتدينين قائلون بهذا الموجد، الواجب الوجود، من غير حاجتنا إلى رؤيته، و تعيين شخصه، و ماهيته.

و لا قضية لنا مع الملاحدة محددة بوجود موجودٍ اسمه "الله"...؛ و إنما قضيتنا وجودُ موجدٍ لهذا العالم المشحون بالموجودات، الممكنة الوجود، أي المحتاجة إلى الإيجاد.

أعني، وجود موجود ليس من جنس موجودات العالم، يقضي حاجتَها، و لا يحتاجُ هو في وجوده إلى شيء؛ إذ لو احتاج هو أيضاً إلى إيجاد <116> موجدٍ، لبقيت حاجةُ المحتاجين غيرَ مقضيةٍ، و لم يتسن لهذه الموجودات المشهودة أن تأخذ نصيبها من الوجود.

فإذن، قضيتنا نحن المؤمنين بالله، وجود موجودٍ، واجب الوجود.. إيضاحاً، و تصحيحاً لموقف العالم المشهود، غير واجب الوجود، أي غير الموجود من تلقاء نفسه... كائناً من كان ذلك الموجود، الواجب الوجود، و مسمىًّ بأي اسم مناسب، مع مقامه، الذي لا يصح وجود الكائنات المشهودة، إلا مستنداً إلى وجوده....

نعم، كائناً من كان ذلك الموجود الموجِد، بشخصه، و ماهيته، اللتين لا نعرفهما، و إنما نعينه تعييناً وصفياً، فنخصه بوجوب الوجود، ليمتاز على الموجودات الممكنة الوجود، التي نقول إنه موجدها...

ثم نصفه بصفات الكمال، اللازم وجودها في الموجد، مثل: العلم، و القدرة، و الإرادة؛ حتى إن تسميته باسم الله، لا تعيين فيها لذات الله، غير اتصافه بجميع صفات الكمال، كما يقال في تفسير لفظة الجلالة، إنه اسم للذات، الجامعة لصفات الكمال.

أما أنه لماذا لا يحتاج موجد الموجودات العالمية نفسُه إلى موجد، حين احتاجت تلك الموجودات إلى هذا الموجد، الذي ندعي له وجوبَ الوجودِ، و عدم الاحتياج إلى الإيجاد....

و لما نخص هذا الامتياز، أعني امتياز عدم الحاجة إلى الإيجاد، لما نتصوره موجداً لتلك الموجودات...

من دون أن نعتبر الموجودات العالمية مستغنية عن الإيجاد، و الموجد؛ فنحتاج إلى افتراض وجود موجدٍ لها، ثم ندعي له ذلك الاستغناء...

جواباً، لما استجلبناه علينا من سؤال اسبنسر، و ناقلَيْه الكاتبين المصريين، بلسان طفلهم الساذج: "من أوجد الله، الذي أوجد الكون العظيم، الممتلئ بالموجودات"؟

فجوابه: إنا لا نقول عبثاً بوجود من أوجد العالم، و بعدم وجود من أوجد هذا الموجد...

لا نقول عبثاً بوجود هذا، و عدم وجود ذاك، من غير تفكير في أن الوجود من غير من أوجد...

هذا الامتياز الذي نتصوره لموجد العالم، حين لا نتصور للعالم نفسِه، و لا لأي شيء ينطويه العالم من<117> الموجودات، أن يوجد من غير من أوجد.... يشق على العقول.

لكنا نقول به، لئلا يكون موجد هذه الكائنات، المحتاجِ وجودها إلى الإيجاد، من جنس هؤلاء المحتاجين.

فهل يستكثر لخالق الكائنات وحده، ذلك الامتياز العظيم، الذي لا يمكن أن يوجد في أي موجود غيره، و هو امتياز الوجود المستغني عن إيجاد موجد؟

إذ لو احتاج هو أيضاً مع كونه موجد كل شيء، إلى من يكون موجدَه، انتقل الكلام إلى السؤال عن موجد الموجد، و لزم التسلسل في علل الإيجاد؛ و نحن نبطل التسلسل في هذا الكتاب، بما يُقنع كل مرتاب.

فالعال مضطر إلى الاعتراف بموجودٍ واحدٍ بدون علة، كاضطراره إلى الاعتراف بعدم وجود ما عداه بدونها؛ فتستند عقيدة المؤمن إلى هذين الاعترافين، المختلفين، إيجاباً و سلباً، و اللذين لا تتم فلسفة الكون، و لا تستقيم إلا بهما.

أما التوقف دونهما، بتجويز وجود العالم بذاته، من غير حاجة إلى من أوجده، رغم كونه عرضة للتغير، و التطور، بجميع أجزائه، الدال على حدوثه، و عدمِ إمكان وجود الحادث من غير وجود علةٍ توجدهُ، كما اعترف به "اسبنسر" نفسه، عند تقرير فلسفته المشككة....

أو بتجويز وجود العالم مستنداً إلى موجدٍ حادثٍ مثله، يتقدمه في الوجود، و يتقدم ذلك الموجدَ موجدٌ حادثٌ

---

[59] خبر لمبتدأ، سبق في أول الكلام، و هو قولنا: "نحن الملتزمين".

آخـــر، و هلم جـــراً، إلى أن يلـــزم التسلسل في العلل الموجـدة، الحادثـة، المتقدمة بعضـها على بعض؛ فمحـالٌ، مخـــالفٌ كل واحـــدٍ من هـــذين الاحتمـــالين لأحد المبـــادئ المركوزة في فطرة الذهن البشري.

فهناك ثلاثة احتمالات باطلة، لولا الموجـود الواحـد، الـذي نعترف بوجـوده، غـيرَ محتـاجٍ إلى من أوجـده، لنبـني عليه وجـــود هـــذا الكـــون العظيم، المحتـــاج إلى الإيجـــاد، و التنظيم....

نعـترف بوجـود ذلك الموجـد، الوحيد في الاسـتغناء عن الموجد، اعترافاً فرضته الضرورة على عقولنا...

فلذا نسـميه "واجب الوجـود"، و نحصـره في الواحـد، لأن الضرورة تقـدر<118> بقـدرها، و لا تُجـاوز هـذا القـدر، لئلا تنقلب الضرورة إلى ما ليس بضروري.

فكل ما عـدا هـذا الواحد الـواجب الوجـود، يكـون ممكنَ الوجود، اي مسلوب الضـرورة عن وجـوده، و عدمـه، ليس له في نفس ما يقتضي أن يكون موجوداً، أو معدوماً...

فإذا وُجدَ، وُجد لسبب خـارج عنـه، يـرجِّح له الوجـودَ؛ و إذا عُدمَ، عُدِم لعدم وجود ذلك المرجح، و إذا وُجد، وجد حادثاً، و محتاجاً إلى إيجاد الموجِد، و إبقائه.

فهذا حال جميع الموجـوداتِ في العـالم، ماعـدا الموجـود الواحد، الواجب الوجود.

و الدليل على كون ما عدا هذا الواحدِ ممكنـاً، أي مسـتعداًّ للوجـود و العـدم، أنه يمكننا أن نفـرض عـدم وجـود هـذا الكـــون من أولـــه، أو طـــروء العـــدم عليه في وقت من الأوقـات، حيث لا يـترتب على كل من هـذين الافتراضـين محـــالٌ من المحـــالاتِ المعروفـــةِ، فلا تقـــوم القيامة من العدم المفروض للعالم، أولاً و آخرا...

<u>و لا تقـل: كيف لا تقـوم القيامة عند انعـدام العـالم، أو انهداه، و هو القيامة بعينها؟</u>

لأني أقـول: هـذه القيامة من الممكنـات...؛ و مـرادي من القيامة -التي نفيتها على فرض عدم العالم أولاً، و آخـراً- لـــزومُ أي واحد من المســتحيلات العقليـــة، المعلومـــة، كاجتماع النقيضين، و الدور، و التسلسل...

<u>و لا ترجع قائلاً: فهل يلزم شيء من هـذه المحـالات، عند فرض عـدم وجـود الموجـود الواحـد، الـذي سـميناه واجب الوجود؟</u>

لأني أقول: نعم، يلزم عند فـرض عـدم وجـود موجد لهـذا الكون المشهود، المحتاج إلى الموجد، عـدم وجـود الكـون أيضاً، مع موجده... في حين أن الكون موجودٌ، مشـهودٌ؛ و عدم وجود الموجودِ، تناقض، محالٌ.

<u>و لا ترجع ثانياً تقول: إنك صرحت آنفاً، بـأن الكـون ممكن الوجود، لا واجبه، حيث لا يلزم محـال من فـرض عدمـه، و الآن تقول باستحالة عدم وجود الكون المشهود؟</u>

لأني أقول: فرق بين الحكم بلزوم كـون العـالم المشـهود وجـــودهُ معـــدوماً، لو لم يكن موجـــده الـــذي يحتـــاج إليه موجوداً؛ و هو المحال، المتنـاقض، مع حالته المشـهودة... و بين فرض العالم<119>، الذي نشاهده موجوداً، لم يُوجد، و لم يُخلق، أو صار بعد وجوده إلى العدم بإرادة موجده، و هو ممكن طبعـاً...؛ و إنما المحـال، المتنـاقض عدمه حـال وجوده.

هذا هو الاحتمال الوحيد، أو بالأولى الشكل الوحيد لإيضاح فلسفة الكون، إيضاحاً معقولاً، لا يتخلله شيء من المحال الباطـــل، و هو أن يكـــون جميع الموجـــودات محتاجة إلى موجد واحـــد، يجب وجـــوده، و يمكن لما عـــداه الوجـــودُ، مستنداً إليه، و العدمُ غيرَ مستند.

<u>أما الاحتمالات الثلاثة الأخرى الباطلة؛ فهي كما يأتي:</u>

<u>الأول:</u> أن لا يكون هذا العـالم محتاجـاً إلى من أوجـده، بل موجوداً من نفسـه، فيكـون واجبَ الوجـود بجميع أجزائـه، كالواحد الـواجب الوجـود، المـذكور في الشـكل السـابق، على أنه موجدُ هذا الكون...

و حينئذٍ تسـقط الضـرورة الداعية إلى القـول بوجـود ذلك الواحد، وراء الكون المشهود، ليستند وجوده إلى وجودِهِ.

<u>لكن هذا الاحتمال باطل، من وجوهٍ:</u>

<u>الأول:</u> عدم صلاحية هذا الكون لوجـوب الوجـود، الـذي هو وصف مضاعف للوجود، يكون به الموجود ممتنع العدم....

و ليس هذا الكون المتغير، المتجـزي، المحتـاج إلى أجزائه على الأقل، و المعروض في كثير منها للكـون و الفسـاد، بهذه المثابة العالية من الوجود... ففيه "أعراض الحاجـة"، التي هي رمز الحدوث و الإمكان، لا القِدم و الوجوب...

و قد قلنا: إن وجود الشيء من تلقاء نفسه، بغـير موجـدٍ، المسمى بـ "وجوب الوجـود"، أمر لا يقبله العقل من غـير ضـرورة ملجئة إليـه؛ و قد لجأ إلى القـول به في موجـود واحـــدٍ، لتُقضى حاجة جميع الموجـــوداتِ الأخـــرى إلى موجد...

فما هي الضرورة الملجئة إلى القول بواجب الوجود، عـدد ما في العالم من الموجودات؟

فلو قلت: إن الملجئ، هو وجودها المشهود؛ فالجواب: أن هذا الوجود، الغير المؤيد بامتناع فـرض عـدمها، كما ذكرنا من قبـل، إنما يـدل على الإمكـان، المُحـوِج إلى موجـد، لا إلى الوجوبِ المغني عنه...

و لهذا، كان القول بموجود واحدٍ، واجب الوجـود، من غـير جنس الموجـودات العالمية<120>، أسـهل على عقولنـا، و فيه مزايا وحـــدة القيـــادة، و الإرادة، المحافِظـــةِ على الانتظام، و المانعة عن فوضى التشتت، و الانقسام...

هـــذا الشـــكل أســـهل على عقولنا بكثـــير، من إضـــافة "الوجوب" إلى وجود جميع الموجودات العالمية المختلفة، لاسـيما و ليس هنـاك أي ضـرورة، تقضى بهـذه الإضـافة، بدلاً من موانع كثيرة تمنع عنها.

فلو كفى الوجودُ المشهود، لكون الموجودِ واجبَ الوجـود، لكنت أنا و أنت -الداخلان في موجـودات العـالم- كـذلك، و لأمِنَّا الموتَ، و الفناءَ.

الحاصل: أن احتمال وجود العالم بذاته ظاهر البطلان.

<u>و الفيلســوف "اسبنســر"، لم يشك في ذلك حيث قــال: [هذا ملحد، يحاول أن يقنعك بـأن العـالم وُجد بذاتـه، و لم ينشأ عن علة، فلا يسعك أن تقابل قوله هـذا إلا بـالجحود، و الإنكار، لأن العقل لا يسيغ معلولاً بغير علة].</u>

<u>الثـــاني، من الاحتمـــالات الثلاثـــة</u>: أن يكـــون العـــالم أثـــرَ الطبيعـــة، و معلولَهـــا، و تكـــون هي أي الطبيعة علّته الموجدةَ.

و هذا الاحتمال باطلٌ أيضـاً، بل لا فـرق بينه و بين وجـود العالم بذاته من غير علـة، فيجـري في إبطـال هـذا كل ما قلنا في إبطاله.

لأن إسناد كل كائن في العالم إلى الطبيعة -التي سنحقق في محله من هذا الكتاب، أنها اسم بلا مسمى-، إما تسـترٌ من الملاحـدة القـائلين بوجـود الكائنـات بـذاتها، أو تلعثمٌ مفضح في مـــذهبهم هـــذا يناقضـــون به أنفســـهم، حيث يُضطرون إلى ذكر صانع لهذا العالم، الـذي لا صـانع لـه، و هو صانع لا وجود له... فيكون معنى هذا الذي لا معنى له، و هو إسـناد وجـود العـالم إلى فاعل لا وجـود لـه، على الرغم من أن كل موجودٍ فيه مفعولُه.

إن الملاحـدة القـائلين بعـدم احتيـاج الكائنـات إلى فاعل موجـــد، لكونها موجـــودةً بـــذاتها، يناقضـــون أنفســـهم،

فيبحثون عن الفاعل، الموجد، و يستقر قرارهم فيما يسمونه الطبيعة، التي لا وجود لها، على أن يكون جميع الموجودات صنعَ هذا الصانع المعدوم، بدلاً من الصانع الواحد، الموجود، الذي هو الله في مذهبنا نحن المؤمنين<121>.

ففي بناء وجود الكائنات على الطبيعة، تناقضٌ ظاهرٌ، حاصلٌ من بناء الموجود على المعدوم الصريح...

كما أن في بناء كل موجود في العالم على موجود مثله، ممكنِ الوجود، لا واجبِه، يلوح احتياج هذا الموجد الثاني أيضاً إلى أن يُبنى وجوده على موجود آخر مثله، في إمكان الوجود، و الاحتياج إلى موجد مثله.

فينتقلَ الكلام بين الموجودات الممكنة المحتاجة في الوجود بعضها إلى بعض، و يستمر الانتقال من محتاج إلى محتاج، بدون الانتهاء إلى موجود غير محتاج، لكونه واجب الوجود، بل الكل له سبب، و لوجود السببِ سببٌ...، و هكذا، إلى أن يتسلسل أسباب الوجود، من غير انتهاء إلى السبب الأول، المستغني عن سبب الوجود.....

و هذا ثالث الاحتمالات الباطلة، المتصورة في هذا المقام...

لأن فيه أيضاً تناقضاً خفياً يستره عدم تناهي الأسباب الموجدة، التي لا وجود لها و لا لواحد منها إلا في الوهم و الخيال، فضلاً عن الأسباب غير المتناهية...

و سنبين هذه الحقيقة الدقيقة، الثمينة، في بحث إبطال التسلسل من هذا الكتاب، إن شاء الله.

فالاعتراف بوجودِ واحدٍ، موجودٍ بذاته، من الأزل، إلى الأبد، غير محتاجٍ إلى موجِدٍ، مع عدم الاعتراف بوجودِ ما عدا هذا الواحد، إلا محتاجاً إلى الموجِدِ، هو الحق الوسط، الذي يقبله العقل، بل يُضطر إلى قبوله، و الإسلام يعترف بوجود هذا الموجود، الواحد، اعترافاً ضرورياً في أقصى درجات الضرورة، و أعلى درجات الاعتراف، فيسميه واجب الوجود، و لا يعترف من شخص هذا الواحد، و ذاته غيرَ وجوب وجودِهِ، و اتصافه بجميع صفات الكمال، و تنزهه عن شوائب النقص، و يسمِّي ما عداه من الموجودات المحتاجة إلى الموجد، ممكناً.

و قال "اسبنسر" أيضاً، (ص:478)، "قصة الفلسفة القديمة": [ليقصر العلم دائرة بحثه على ظواهر الأشياء، دون أن يتورط في البحث عن حقائقها المستورة، له أن يتناول المادة تحليلاً، و تركيباً، دون أن يبحثَ في ماهية المادة<122>.

و له أن يستنبط قوانين الحرارة، و الضوء، و الصوت، و ما إليها من مظاهر القوة؛ دون أن يعلم ماهية القوة، لأن هذه و تلك فوق مقدوره، و كل محاولة له في هذا السبيل، ضربٌ من العبث...

أما الدين، فخير له أن يترك هذا العقل العنيد، الذي لا يطمئن إلى غير الحجة المنطقية، خير له أن يترك هذا العقل، و أن يناشد العقيدة من الإنسان، لأن من طبعها أن لا تُلزم بالحجة المنطقية.

قل للعلم: أن يكف عن إثبات وجود الله، أو إنكاره، فليس اللاهوت ميدانه، الذي يصول فيه و يجول.

و قل للدين: أن يكف عن مناشدة العقل، لأنه لا يستقيم مع نهجه في التفكير، تَرَ الدين و العلم متصافحين، لكل منهما حليةٌ مجال].

فهذا النص من "اسبنسر"، الذي كُتب له على تعبير "قصة الفلسفة الحديثة"، أن يكون أشهر فيلسوف، إنكليزي، في القرن التاسع عشر، يتضمن الفروق الشاسعة، بين عقليات علمائنا نحن المسلمين و عقليات علماء الغرب.

فالعلم مقصور عند الغربيين على معرفة ظواهر الأشياء، بواسطة التجارب، و ليس الإلهيات ميدانه الذي يجول فيه.

و العجب أن رئيس تحرير "مجلة الأزهر"، الذي لا يعرف العقلية الغربية، كما لا يعرف العقلية الإسلامية، يتوقع إثبات وجود الله من هذا العلم الغربي التجربي، تاركاً للعلم في عرف الإسلام -الذي لا يحدَّد بظواهر الأشياء، و لا التجارب الحسية، بل يبحث بالعقل، و يتدخل في الإلهيات...- وراء ظهره.

و الدين عند الغربيين، خير له أن يترك هذا العقل الذي لا يطمئن إلى غير الحجة المنطقية، فيتطلب أساساً متيناً ليبني قواعده عليه، و لا يجد هذا الأساس في دينهم؛ لكن ديننا ليس كذلك، أعني أنه يتطلب أساساً متيناً، و حجة منطقيةً، فلهذا ترى علماء الإسلام المتكلمين يبنون أصول الدين على الأدلة العقلية.

و على خلاف ما تراهم -أي علماء الإسلام؛ و ترى الفيلسوف "اسبنسر" متفقاً معهم في إكبار الأدلة العقلية، و الحجة المنطقية-، ترى الأستاذ رئيس تحرير "مجلة الأزهر"، يستضعف العقل، و المنطق<123>، و يحتقر علم الكلام، مدعياً غنى الإسلام عنه؛ و قد سبق كلامنا عليه في مقدمة الكتاب موفى حقه.

فعلماء الغرب، افترقوا من علماء الشرق في تحديد العلم، و إخراج المعقولات منه، و في إبعاد الدين عن العقل، و المتخبطون بين الشرق و الغرب، مثل رئيس تحرير "مجلة الأزهر"، لم يبتعدوا من كلا الفريقين، بل ابتعدوا من العقل و المنطق أيضاً.

و إنك ترى نظر فضيلة الأستاذ الأكبر المراغي، شيخ الأزهر، يختلف عن نظر رئيس تحرير "المجلة"، و يتفق مع نظر الفيلسوف الغربي، في أمر الدين، إن لم يتفق مع نظر علماء الإسلام؛ فهو ينظر إلى الإسلام، كما ينظر "اسبنسر" إلى المسيحية، في المباعدة بين الدين و العقل، و بناء الدين على قوة اليقين، كما بناه "اسبنسر" على قوة العقيدة[60].

و لكن كيف يكون اليقين، و قوة اليقين من غير عقل، و لا علم إلا في عقيدة العامة السذج، التي لا يكتفي بها الإسلام، لكل أحد؛ فإن اكتفى بها في حق العامة، فإنما يكتفي، معتمداً على تأسس مبادئها، و جذورها في قلوب العلماء، على العقل، و العلم.

و ليس هذا تفريقاً بين الخاصة و العامة في العقيدة، إذ لا يرضى الإسلام بهذا التفريق، و إنما هو تفريق فيما تنبني عليه العقيدة، لا في العقيدة نفسها.

أما نهي العلم عن التورط في البحث عن الحقائق المستورة، كما فعله "اسبنسر"، لكون ذلك فوق مقدوره؛ فالعلم الذي يستحق هذا النهي، هو علم الغربيين، ومقلديهم منا، الذي هو مقصور على العلم التجربي، و الذي احتكروا اسم العلم له بغير حق.

و هناك علم في الإسلام، مسمى بـ "علم الكلام"، يتدخل في مسائل اللاهوت إلى حد معقول؛ و لا يعد هذا تورطاً في البحث عن الحقائق المستورة، لأن وجود الله مثلاً، و اتصافه بصفات الكمال، و تنزهه عن سمات النقص ليست من الحقائق المستورة على العقل، و العلم المبني عليه؛ بل من الحقائق الباهرة، مهما كانت مستورة على

[60] راجع إلى الكلمة التي ألقاها فضيلته على أعضاء البعثة الأزهرية، عند توديعهم في محطة القاهرة، و قد نقلناها بنصها فيما سبق (ص:59).

علمهم، المحصور في التجارب الحسية<124>؛ و إنما المستور عن العلم مطلقاً، هو الاطلاع على حقيقة ذات الله.

و لعل الفيلسوف "اسبنسر"، الذي صَعُب عليه الاعتراف بموجود واحدٍ، يمتاز عن موجودات العالم بكونه موجوداً بذاته، غير محتاج إلى الموجد.

كما هو المفهوم من سؤاله "عمن أوجده الله"؟ بسذاجة الطفل، الذي اخترعه، مترجما عن نفسه...

صَعُب عليه ذلك الاعتراف، لعدم إمكان المعرفة بذات الله، وحقيقته.

و لعل هذا هو السبب أيضاً في إلحاد من ألحد من الفلاسفة الغربيين، الذين يلتبس عليهم العلم بوجود الله، مع عدم العلم بحقيقته، فيجر بهم التوقف في هذا، إلى التوقف في ذاك، حين لم يلتبس الأمر على علماء الإسلام...

قال خضر بك، أستاذ السلطان محمد الفاتح العثماني؛ في منظومته النونية الكلامية:

حقيقة الحق، لم تُعقل بعالَمنا	لكن ترددهم في دار رضوان

نعود إلى ما كنا فيه، ليس كسبنا من فلسفة الغرب الواصلة إلينا بأيدي سماسرة من المغرضين، أو حاطبي الليل، من المترجمين، طروءَ الشك في عقائدنا الدينية فقط، بل اختلاف موازيننا العقلية أيضاً، و تزلزل مبادئنا الفكرية عن أساسها، إلى أن لا يبقى عندنا أي معلوم، متيقن، لا يحتمل النقيض حتى، و لا حكمٌ جازمٌ بوجود أي موجود من المحسوسات، و المعقولات.

ففلسفة الغرب، لا يُؤمَن عليها دائماً من خطر السوفسطائية، فترى "كانت" مثلا، الذي اعتُبر أعظم فلاسفة الأعصر الحديثة، بإجماع الغربيين، و مقلديهم الشرقيين، تراه لا يتخلص، مهما اجتهد من سوفسطائية "هيوم"، الذي جاء قبله، و أسس السوفسطائية الأخيرة في فلسفة الغرب، التي تنتهي إلى الشك في وجود كل شيءٍ، حتى نفسِه؛ كما سيأتي منا تفصيله في الصفحات المخصصة للنظر في الفلسفة الحسبانية.

و كان "هيوم"، و "كانت" يعترفان بالقطعية الضرورية للقضايا الرياضية، فجاء "هيجل" من كبار فلاسفة مدرسة "كانت"، فأجاز الشك في كون اثنين في اثنين يساوي<125> أربعة؛ و أنكر استحالة اجتماع النقيضية.

قال في "قصة الفلسفة الحديثة"، (ص:367): [فقانون التناقض، الذي يقول به المنطق الشكلي القديم، ذلك القانون الذي يقرر أن الشيء يستحيل أن يكون، أو لا يكون في آن واحد؛ يجب عليه الآن أن يزول من أجل حقيقة "هيجل" العليا، التي تنسجم فيها المتناقضات، و التي ذهب إلى أن "كل شيء يكون موجوداً، و غير موجودٍ].

و قال في (ص:317): [يؤخذ على "كانت" ما ذهب إليه من أن الحقيقة مطلقة من حيث الثبوت و اليقين، لا كما قال عنه "هيوم"، أنها "لا تزيد على احتمال، و ترجيح"؛ فقد جاءت الأبحاث العلمية الحديثة، مؤيدة لـ "هيوم"، معارضة لـ "كانت"، إذ ساد الرأي القائل أن "كافة العلوم، حتى الرياضيات الدقيقة، نسبية في حقيقتها، و أصبح العلم يقنع برجحان كفة الاحتمال، دون أن يطالب بحقيقة مطلقة؛ لأنه أدرك أن هذه مستحيلة، و حتى لو كانت موجودة، فليس للإنسان حاجةٌ إليها].

أقول: و ما أخذوه على "كانت"، مما ذهب إليه؛ أحسنُ ما قاله، و أصدقه.

فقد نقل عنه في (ص:273)، من "قصة الفلسفة الحديثة": [لا يمكن بأية حال، أن تكون التجربة هي الميدان الوحيد، الذي ينحصر عقولنا في حدوده، فالتجربة تدلنا على ما هو واقع، و لكنها لا تدلنا على أن هذا الواقع لا بد بالضرورة أن يكون هكذا، و لا يكون على صورة أخرى.

و هي كذلك، لا تمدنا قط بالحقائق العامة، مع أن هذا الضرب من المعرفة هو ما تنزع إليه عقولنا بصفة خاصة، فالتجربة توقظ العقل، أكثر مما تقنعه، فهو مصدر للعلم إلى جانب التجربة.

و لعل أفصح مثال يدل على وصول العقل إلى بغير طريق التجربة، هو مثال الرياضة؛ لأنها يقينية، و يستحيل على التجربة أن تنقضها يوماً، فقد يجوز أن تتصور الشمس مشرقة من المغرب في الغد، و أن النار قد تتبدل عليها الظروف، فلا تعود قادرة على إحراق عصاك الخشبية<126>؛ و لكنك لا تستطيع بحال من الأحوال أن تتصور أن العالم سيحدث فيه ما يجعل اثنين في اثنين لا تساوي أربعة؛ فهذه الحقيقة الرياضية ثابتة إلى الأبد، و من الأزل؛ و لا يحتاج كسبها إلى التجربة، لأنها حقيقة مطلقة، ضرورية، لازمة الحدوث].

هذا ما ذهب إليه "كانت" في الاعتراف بوجود حقائق مطلقةٍ في علم البشر، لا يحتمل التبديل، و التخلف، حتى و لو تبدلت السماوات و الأرض غيرهما...

و من حسن حظ دعواي، التي أريد إثباتها في هذا الكتاب من تفوق الدليل العقلي في قوة الإثبات على الدليل التجربي، أنها حقائق عقلية، و هي ما سماه "ديكارت"، و "له بينج": "حقائق أزلية"؛ و مذهب "كانت" فيها مصدقاً لهما حق، لا شك فيه، جدير بالأخذ منه، لا بالأخذ به عليه.

ثم فسدت فلسفة الغرب، و انتهت إلى ما نقلنا عن "هيجل"، من زوال قانون التناقض، الذي قال به المنطق القديم الشكلي[61]، فانهار كل ما يتمسك به عقل الإنسان للتوصل بما يعلمه إلى ما لا يعلمه، و لم يبق للإنسان معلوم علماً ضرورياًّ لا يحتمل النقيض.

و أما ما سبق نقله عن قصة الفلسفة الحديثة من تأييد العلوم الحديثة، لما قاله "هيجل"، و من قبله "هيوم"، بدلا مما قاله "كانت"، و قبله "ديكارت"، و "له بينج"؛ و قبول مؤلف القصة، و مترجميها المصريين، المسلمين، ذلك التأييد من غير تعقيب؛ فمما يؤسف له[62]، إذ ليس للعلوم الحديثة المبنية على التجارب الحسية، حق الكلام بالنفي<127> أو الإثبات في الوجوب و الاستحالة، اللذين هما فوق متناول التجربة، و القولُ فيهما للعقل...

[61] الذين يذكرون هذه الصفة، أي الشكلي من أساتذة مصر مع "هيجل"، للاستهانة بالمنطق القديم، و قد يقيمون "الصوري" مقام "الشكلي"، لا يدرون أن قوة ذلك المنطق الهائلة، التي لايدرونها أيضاً، حاصلة له بفضل كونه "شكلياًّ"، أو "صورياًّ"، و سيطلع عليه القارئ في محل آخر من هذا الكتاب.

[62] كما يرجع إلى هذا الذي يؤسف له قول العالم الكبير، المغفور له، مترجم "المطالب و المذاهب" إلى التركية؛ في نفي "العلم الضروري" عن البشر، استنباطا له من مذهب الأشاعرة، القائلين بأن "العلم بالنتيجة، بعد العلم بمقدمتي القياس المنطقي، مبني على جريان سنة الله بخلق ذينك العلمين، متصلا بعضهما ببعض، مع كون الله تعالى مختاراً في أفعاله، لا موجباً"؛ و سيجيء نقد هذا القول في مختتم هذا البحث، الهام جداًّ في فروق موقفنا نحن المسلمين و علمائنا المتكلمين بالنسبة غلى موقف الغربيين الديني، و فلسفتهم.

و إنما حدود التجربة قاصرة على إدراك وقوع الشيء، أو لا وقوعه، العاديين، دون بلوغ الوقوع حد الوجوب، و اللاوقوع حد الاستحالة.

و قد لفتنا في هذا الكتاب غير مرة، إلى هذه النقطة، و فتحنا عيون المغرمين بالعلوم الحديثة، بين كتاب مصر، و مؤلفيها، مثل الأستاذ فريد وجدي بك، الجاعل لتلك العلوم دولة عالَمِيَّة، على هذه الحقيقة.

و كنا نعلم وجود الله، و نستدل عليه بلزوم المحال، الراجع إلى التناقض في وجود الكائنات، التي هي عالم الممكنات، لو لم يكن الله موجوداً، و كان طريق إثبات وجود الله عبارة عن إدراك الحاجة إلى موجود يجب وجوده، ليستند إليه كل موجودٍ، لا يجب وجوده، و لا عدمه، ككل ما دخل في هذه الكائنات، المسماة بـ "العالم"؛ أي لا يكون وجوده، و لا عدمه ضرورياًّ، بل يستوي كلا الحالين بالنسبة إلى ذاته، فيكون وجوده بعد عدمه، أو عدمه بعد وجوده، بتأثير موجود آخر، يرجِّح له ذلك، و لا مرجح له من نفسه إلى أي واحدٍ من الجانبين، فلو وجد من ذلك الموجود كان رجحاناً من غير مرجح، أي تناقضاً.

فوجود جميع ما في العالم، الذي ليس له مرجح من نفسه، يوجب وجوده، يدل دلالة قطعية على وجود موجودٍ آخر، ليس من جنس العالم، الذي هو عالم الممكنات، المحتاج وجودها إلى موجودٍ آخر، يرجح لها ذلك.

فلو احتاج وجود هذا الموجود أيضاً إلى مرجح، لزم التسلسل، المنتهي إلى التناقض، كما يأتي بيانه؛ و لو وجد العالم من غير وجود هذا الموجود، كان رجحاناً بدون مرجح، و هو تناقض أيضاً؛ فإثبات وجود الله يعتمد من جهتين على قانون التناقض.

و لكن إذا زال هذا القانون، الذي يقول به المنطق القديم الشكلي، و نعم ما يقول...، إذا زال هذا القانون، و جاز التناقض، و لم يبق في الدنيا محال، كما توهم "هيجل"، و كان غايةً <128> في التوهم[63]؛ فإذا جاز ذلك، الذي لا يجوز، و صح ما جاءت به الأبحاث العلمية الحديثة، من أن كافة العلوم، حتى الرياضية الدقيقة نسبية، و أصبح العلم يقنع برجحان كفة الاحتمال، دون أن يطلب حقيقة مطلقة[64]، بل أصبحت الفلسفة العليا في القول بأن الحقيقة غلطة ناجحة، و الغلط حقيقة فاشلة، لأن العلم أدرك أن الحقيقة المطلقة مستحيلة، و حتى لو كانت موجودة، فليس للإنسان حاجة إليها<129>.

فإذا جاز كل شيء في فلسفة "هيجل"، حتى جاز الذي لا يجوز، و زال قانون استحالة التناقض، و ارتفع المحال، و الواجب؛ فكان كل شيء ممكناً، و جاءت الأبحاث العلمية الحديثة، مؤيدة لمذهب "هيجل"، ثم يثبُت وجود الله.

لأن معنى ثبوت وجود الله عندنا، ثبوت وجوده، بحيث يستحيل عدم وجوده، و بذلك يكون الله واجب الوجود، لا يكون احتمال وجوده، مرجحا على احتمال عدم وجوده، و ما لا يكون واجب الوجود، لا يكون الله.

فإذا لم يكن للإنسان حاجة إلى الاقتناع بحقيقة مطلقة، ضرورية، في أي مسألة، فله حاجة إليه في مسألة وجود الله، لأن معنى وجودهِ وجودُ موجودٍ غيرِ محتاجٍ إلى الإيجادِ، دعتنا إلى القول بوجوده ضرورةُ استنادِ كل موجودٍ محتاجٍ وجودهُ إلى الإيجاد، فقلنا به، لئلا يلزم التسلسل في استناد المحتاج إلى المحتاج<130>.

فالقائلون بوجود الله، مدفوعون إلى القول به لضرورة التفادي من المحالين؛ أحدهما لزوم الرجحان من غير مرجح في وجود العالم الممكن وجوده و عدمه، متساويين بالنسبة إلى ذاته، لو لم تكن له علة موجدة؛ و الثاني: لزوم التسلسل في العلل الموجدة، إن كانت له علة موجدة غير واجبة، بل ممكنة، كمعلولها، و علة العلة أيضاً غير واجبة، بل ممكنة إلى غير نهاية؛ و هذ التسلسل باطل، محال، كما سيأتي إيضاحه.

[63] و لعل السبب الذي دفع الرجل إلى هذه الفلسفة المتجننة، التي تقصم ظهر العقل برفع الحاجز، بين المحال، و الممكن، و جعل الكل ممكنا؛ كونه مسيحيا، قائلا بالتثليث، و التوحيد، و تحبيذه، لاتحاد الواحد مع الثلاثة؛ ألا يرى إلى قوله (ص:386)، "قصة الفلسفة الحديثة": [اجتازت الديانات الفردية الروية، مراحل ثلاثاً؛ اليهودية، دين الجلال، و الهلينية، دين الجمال، و الرومانية، دين النفعية و الغرض؛ فالأولى: هي ديانة التوحيد، و الثانية: هي ديانة القدر، و الضرورة، و تعدد الآلهة؛ و الثالثة: ديانة العقل العملي، و القوة السياسية...؛ و أخيرا جاءت المسيحية، و هي تلك الديانة التي هبط بها الوحي، و التي تناقض عبادة الطبيعة، و عبادة الإنسانية كليهما؛ هي اتحاد الواحد، و الكثير، هي تناسق الجلال و الجمال و القوة، هي التوفيق بين الضرورة و الجبرية.

لقد بلغت المسيحية أسمى فكرة عن الله، لأنها تتصور الله قد خرج عن نفسه، ثم تجسد في الإنسان، ثم عاد إلى نفسه مرة أخرى، إن في المسيحية ذلك السر العجيب، الذي يلائم بين النهائي و اللانهائي، بين الإنسان و خالقه، و لقد تم ذلك التوفيق بين الضدين في شخص المسيح].

فانظر كيف أفسد دين الرجل عقله بدلا من إن يسدد عقله دينه، فقال بتجسد الله في المسيح، مع أن تجسد الله في المسيح، ثم قتله، بقتله - و هو مراد "هيجل" من عودة الله إلى نفسه- أعظم خرافة معبرة عن الجهالة بمقام الألوهية، و لذا قلت في مقدمة هذا الباب: أن اجتماع قوة المادة، و ضعف الدين، في أمم أوربا، أفسد الدنيا، و ساق العالم إلى الخراب المادي، و المعنوي.

ثم انظر كيف يقضي مذهب الرجل القائل بأن: كل شيء يكون موجوداً، و غير موجودٍ؛ على إله المسيحية، الذي أطراه.

[64] تأييد الأبحاث العلمية الحديثة لفلسفة "هيجل" الهدامة، المؤذن بانتهاء فلسفة الغرب في الإفلاس، لاطمئنانها إلى السوفسطائية الريبية، المحرومة عن الاطمئنان الذي لا يوجد إلا في اليقين... تأييد الأبحاث العلمية الحديثة لهذا الضعف الفلسفي، و جنوحها إليه ناشئ من انحصار العلوم الحديثة، و انحباسها في التجربة المقفرة عن معالم اليقين، و توهين صلتها بأدلة العقل، و استلزاماته، التي هي كنوز اليقين؛ فمنشأ الإفلاس المذكور في فلسفة الغرب طغيان التجربة على التفكير العقلي السليم.

و قد قال "بول زانه"، في كتابه القيم، عن تاريخ الفلسفة "المطالب و المذاهب": [إن التوغل في التجربة، ينتهي إلى الحسبانية، أي السوفسطائية الريبية، و أثبتنا نحن في أمكنة مختلفة من هذا الكتاب أن التجربة قصيرة الباع، لا تثبت بها القضايا الضرورية.

و سبب ذلك أن المجرب لا بد من أن يبقى أمامه ناحية لا تصل إليها تجربته، مهما تقدم فيها، فيساوره الشك من تلك الناحية، فلو قلت لـ "هيجل"، الذي لا يقون بكون "اثنين في اثنين يساوي أربعة": هل أبانت تجربة واحدة من التجارب الواقعة إلى الآن خلاف ذلك؟

يقول لك: و من يضمن لنا بنتائج جميع التجارب في كل زمان و مكان؟

أما نحن فنحكم بتلك المساواة، و نستيقنها بإيجاب عقلي لا يختلف، و لا يحتاج إلى التجربة.

لكن الغرب اللاديني، لو أقام لإيجابات العقل وزنها، الذي تستحقه، لما جنح إلى الألحاد؛ و الغرب المسيحي لو خضع لحكم العقل، لما آمن بالإله المثلث، و الموحد معاً، و لا الإله المتجسد في سيدنا المسيح، ثم المقتول بقتله.

فلما كان السائد في فلسفة الغربيين الأخيرة تفضيل الأدلة التجربية على الأدلة العقلية، لحاجة لا دينية، في نفوس ملاحدتهم الماديين، و حاجة دينية في نفوس مؤمنيهم بدينهم، قضاها كل من الفريقين في الابتعاد عن العقل؛ زال اليقين الضروري، من الوجود، و تنزلت قيمة العلم إلى ما دون ذلك.

و ما نسينا قول "اسبنسر": "أما الدين فخير له أن يترك هذا العقل العنيد، الذي لا يطمئن إلى غير الحجة المنطقية"؛ و قوله: "قل للعلم أن يكف عن إثبات وجود الله، أو إنكاره"].

فكان القول بوجود موجودٍ واحدٍ، لا يشبه سائر الموجوداتِ في احتياجها إلى علة موجدة، ضرورياًّ... و ما كان القول بوجوده ضروريا، كان وجوده حقيقة مطلقة لا يحوم حولها الشك.

فلا يصح قولهم[65] بأن: "العلم أدرك أن هذه الحقيقة، أي الحقيقة المطلقة مستحيلة"؛ كما لا يصح عدم حاجة الإنسان إليها، لو كانت موجودة.

أما قول "اسبنسر": [و من أوجده الله؟]؛ على معنى أنه كيف يلزم المحال، الذي سميناه الرجحان من غير مرجح، إذا لم تكن للعالم علة موجودة هي الله، و لا يلزم مثله، إذا لم <131> يكن من أوجد الله؛ فليس بشيء؛ للفارق العظيم، بين العالم، الموجود من غير ضرورة في وجوده، و الله الذي وجوده ضروري لإيضاح وجود العالم.

فبهذه الضرورة، لوجود الله، إيضاحاً لوجود العالم؛ نعترف به، و يَسلمُ وجود الله بدون من أوجده، من محذور الرجحان بدون مرجح، الملحوظِ في وجود العالم، من غير علة موجدة.

و ليس معنى هذا القول، أن الحاجة الضرورية إلى وجود الله كانت مرجحة له، أو كفته عن الحاجة إلى مرجح، فوُجد بدونهِ، كما أن غيره وُجد بالمرجح؛ لأن هذا يوهم أن الله تعالى وُجد كسائر الموجوداتِ، بعد أن لم يكن موجوداً؛ و إنما الفرق في أن غيره وجد بالمرجح، و الله تعالى بدونه...، بل الله تعالى في غنىً عن الإيجاد بالمرة، لا عن مرجح الوجود فقط، لكونه موجوداً من الأزل.

فحق الجواب على قول "اسبنسر": [من أوجد الله؟]؛ أن يقال: إن الله تعالى لا يُوجَدُ -بالبناء للمفعول، من الإيجاد-، لكونه موجوداً، لم يسبقه العدم...

والسؤال عن الموجِدِ، إنما يتصور فيما يكون موجوداً بعد العدم، و لا يتصور إيجاد الموجود، لكونه تناقضاً من قبيل تحصيل الحاصل.

فإن قيل: هل من الضروري أن يكون الله واجب الوجود، بحيث لا يكون الله من يكون وجوده دون الواجب، و في مرتبة الاحتمال الراجح؟

و لماذا لا يكفي في إيمان الإنسان بوجود الله، أن يكون موجوداً في ظنه الغالب؟

قلت: إن لم يكن الله واجب الوجود، كان من الممكنات، إذ لا واسطة بين الواجب و الممكن، و إذا كان ممكناً كان محتاجاً إلى إيجاد موجدٍ، كسائر الممكنات، مع أنا اضطُرِرنا إلى القول بوجود الله، الذي لم يكن مثله في الموجودات؛ و لعدم وجود مثله في الموجودات، لا تنساق إليه العقول البسيطة، و تسأل: من أوجده؟....

اضطُررنا إلى القول به، قطعاً لتسلسل العلل الممكنة، المحتاجة إلى علة.

قال خضر بك، في نونيته:

إلهنا واجبٌ، لولاه ما انقطعت	آحادُ سلسلةٍ، حُفَّت بإمكان<132>

فمرادنا من "الله الواجب الوجود بذاته"، المستغني عن إيجاد موجد؛ فهذا الوصف، الذي يلخصه وجود الوجود، ضروري لله، المنشودِ، لقطع سلسلة العلل الممكنة، و تسلسل العلل محال، واجب القطع، كما سيجيء بيانه.

فإن قيل: لماذا لا يكفي أن يكون الله فوق الممكن، بدرجة يكون بها وجوده راجحاً على عدمه؛ و إن لم يكن واجباً ضرورياًّ؟

ففيه كفاية لقطع تسلسل العلل الممكنة، التي يستوي وجودها مع عدمها... فليكن الله فوق الممكن، و دون الواجب، و ليقطعْ بوجوده الراجح على عدمه ذلك التسلسل المحال، و لا تنتقضْ فلسفة الغرب الحديثة، النافية للحقيقة المطلقة الضرورية، بوجود الله الواجب الضروري الذي لا حاجة إليه.

قلت: إن كان رجحان وجود الله على عدمه، بمعنى أن في ذاته مرجحاً لجانب الوجود، يغنيه عن العلة الموجدة، التي ترجح جانب الوجود للمكنات، فهذا وجوب الوجود في المعنى.

و إن كان بمعنى احتمال العدم، و لو احتمالاً مرجوحاً، يصح معه الشك في وجوده، و لو بقدر سلب الضرورة عنه؛ فهذا الشك، و هذا السلب في وجود الله، لا مساغ له قطعاً، و لا احتمال لعدمه؛ لأن عدمه المحتمل، إن لم يكن لسبب خارج عنه، بل ناشئاً من نفسه، لزم أن يكون الله، الذي فرضناه راجح الوجود من نفسه، راجح العدم من نفسه، و هو خلفٌ؛ أي تناقضٌ.

و إن كان عدمه المحتمل لسبب خارج عنه، كان هذا السبب المقتضى لعدمه، مانعاً عن وجوده، فيتوقف كونه موجوداً على عدم ذلك المانع....

و قد فرضنا، أن له مرجحاً من نفسه، يكفيه لأن يكون موجوداً، من غير توقفٍ على شيء؛ و هذا خلفٌ أيضاً.

فلا مفر إذن، من أن يكون إثبات وجود الله، إثباتَ وجودِ هذا الموجود الواجب[66]<133>.

ثم لا بد أيضا من أين يكون إثبات وجود هذا الموجود الواجب، بالطريقة العقلية، لا بالطريقة التجريبية، الحسية، التي يسميها مقلدو الغربيين منا الطريقة العلمية، و لا يطمئنون إلى غير تلك الطريقة؛ و لذا يعلق الأستاذ "فريد وجدي بك" إثبات وجود الله إلى نتيجة استكشافات الباحثين في الغرب عن العالم الروحاني... و لن تجدي تلك الاستكشافات عندنا في إثبات وجود الله، لأن كل ما يثبت وجوده بالتجربة، يكون موجوداً فقط، لا موجوداً واجب الوجود...

فبأي شيء يثبتون وجوب وجود ذلك الموجود، الذي يثبتون وجوده بالتجربة، ليقولوا عنه "إنه الله"... في حين

---

[65] أي قول الفلاسفة الغربيين، في العهد الأخير، عهد إفلاس الفلسفة في الغرب، بل يثبت صدق ما قال الفيلسوف "ديكارت"، قبل هذا العهد بكثير: [ليس علم الملحد علما حقا، لأن المعرفة المشوبة بالشبهة، لا يحق أن تسمى علماً]؛ و لعل ذلك الرجل العظيم، كشف عن هذا العهد، الذي هو عهد الشبهة، و أخبر عن صلته الشديدة بالإلحاد.

و قد أوضحنا هذه الصلة بتوفيق الله تعالى؛ فقلنا: إن كانت في الدنيا مسألة تستوجب اليقين، و لا تأتلف بالشبهة، فهي مسألة إثبات وجود الله، المسمى "إثبات الواجب"؛ و كان "ديكارت" أيضاً أدرك هذه الحقيقة، فقال قوله المذكور، الذي كون ما قلته هنا، و قمت بواجب تحقيق المقام، أحق تفسير له.

فلو كان العالم واجب الوجود، كما كان الله، أو بالأصح لو صلح العالم لأن يكون واجب الوجود، لما بحثنا عمن أوجده، كما لا نبحث عمن أوجد الله؛ بعد أن حددناه، أي الله، بمن يجب وجوده لتصحيح وجود العالم، كائناً من كان ذلك "الواجب الوجود".

فإذا كان نفاة الحقيقة المطلقة، المكتفون بالاحتمال الراجح في كل شيء، يقولون بوجود الله، فهم يقولون به في غفلة عن تنافي قولهم هذا، مع مذهبهم ذاك، لأن القول بوجود الله، لا يقبل الشبهة، و لا يكون المقول بجوده مع أدنى شبهة فيه، هو الله، الذي يجب وجوده، و لا يكفي في تعيين هويته أن يكون وجوده راجحاً على احتمال عدمه.

[66] و مانع آخر، من أن لا يرتقي وجود الله تعالى الموجد للعالم، عن الاحتمال الراجح، إلى درجة الضروري الواجب... أن هذه المرتبة الضعيفة في موقف العلة الموجدة، لا تتناسب مع موقف المعلول، أي العالم المقطوع بوجوده و احتياجه إلى الإيجاد... إلا إذا كان الملاحدة القائلون بعدم القطع و الضرورة في أي شيء، لا يقتنعون بوجود العالم أيضاً، و يرتابون فيه مع السوفسطائية الريبيين، الذين لا كلام لنا معهم، و هم غير مستيقنين حتى وجودهم أنفسهم.

أن التجربة لا تزال قاصرة عن إثبات الوجوبِ، لِما تُثبت وجودَه؟

حتى إن قصارة الباع هذه، التي في التجربة، ذهبت بغلاة المشتغلين بالعلوم التجريبية إلى القول باستحالة اليقين، و إنكار الحقيقة المطلقة، ثم إنكار الحاجة إليها، و الاقتناع في العلوم و المعارف برجحان كفة الاحتمال.

فالدليل الذي يشترطه هواة الغرب منا، المتلقون كل بدعة علمية، أو عملية، حدثت فيه، كأنها وحي من السماء.... الدليل الذي يشترطه هؤلاء المغفلون، لإثبات وجود الله، غير مطمئنين إلى غيره، غير كاف لهذا الإثبات، أعني إثبات وجود الموجود الأعلى، الذي هو الوجود بوصف مضاعف، يعبر عنه بـ "وجوب الوجود"، و الذي لا ينفع فيه إلا الدليل العقلي المنطقي....

و إنما ينفع دليلهم في إثبات وجود الموجودات العاديات، و من هذا كان مبلغ علمهم بأي حقيقة عبارة عن الظن الغالب، و الاحتمال الراجح....

و الله تعالى هو الناقض المخترق لقاعدتهم هذه، بوجوده الضروري الواجب، على أن يكون مثلا أعلى للحقيقة المطلقة التي ينكرون وجودها، و يقتنعون بما دونها....

و مثل هذا التدقيق<134> العلمي الإسلامي، هو الذي يجدر بأن يقال عنه، إنه بلغ أسمى فكرة عن الله، لا ما قاله "هيجل" عن تجسد الله في المسيح.

فأصحاب الفلسفة الحديثة الغربية المجانين، إن أمكنهم تنزيل قيمة أية حقيقة يقينية عن مرتبتها اللائقة من الضرورة، حتى المبادئ الأولى، التي هي دعائم المعلومات البشرية، مثل: "مبدأ العينية"، و "مبدأ العلية" -و منها "مبدأ التناقض"، الذي نطحه "هيجل"، كناطح الجبل-.

و قد قال "استوارت ميل" بهذا التنزيل، لما حكم بكون تلك المبادئ مبنية على التجربة، و في قوله عبرة عظيمة لمن يعتبر من المغالين في قيمة الدليل التجريبي.....

إن أمكن مجانين الفلسفة الحديثة في الغرب التنزيلُ عن قيمة كل حقيقة ثابتة، إلى ما دون الضرورة المطلقة...، فلا يمكنهم تنزيل قيمة وجود الله عن درجته العُليا، إذ ليس لأي شيء ضرورةُ الثبوت، ما كان منها لوجود الله، كأن هذه الضرورة ماهيته، و لا نعرف نحن ماهيةً له غيرَها، فماهيته متباينة مع الريب فيه... و لهذا لا يصح أن تكون عقيدة الإيمان بالله من طراز قول القائل:

قال المنجم، و الطبيب، كلاهما:	لا تُحشر الأجساد، قلت: إليكما
إن صح قولكما، فلست بخاسر؛	أو صح قولي، فالخسار عليكما

إن كان معناه ترجيح الإيمان بالحشر الجسماني على إنكاره، عملاً بالأحوط؛ لا لكونه الحقيقة المتيقنة.

الحاصل: أن مسألة وجود الله، التي لا تقبل الشك بطابعها المعروف بين علماء الإسلام، أعني "مسألة إثبات الواجب"، و المقتضى أن يكون الله واجب الوجود، و أن لا يكون من لا يبلغ وجوده مرتبة الوجوب، أي الوجود الضروري...

هذه المسألة تخرق أبحاث العلوم الحديثة، المصدقة لفلسفة "هيجل" الجنونية، و النافية للحقيقة المطلقة؛ تخرقها، و تكون مثلاً أعلى لغيرها من القضايا الضرورية، التي انفتح لها السبيل إلى الضرورة، بفضل قضيتنا<135> الإلهية[67]؛ و انفرجت المسافة بين المحال و الممكن... حين كانت الفلسفة التي تجعل الحقيقة المطلقة مستحيلة، و تنكر استحالة التناقض، تحط من قيمة العلوم، و تُدخل الشك في كل قضية، فتنقض نفسها بنفسها، حتى إن دعواها القائلة باستحالة الحقيقة المطلقة، تقضي على صاحبها أن يدّعيها مرتاباً في صحتها، لعدم صعودها عنده -على الأقل- فوق مرتبة الظن، الذي لا يغني من الحق شيئاً...

و كأن قوله تعالى: ﴿وَمَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً * فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّى عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا<136> * ذَلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ الْعِلْمِ﴾[النجم:30]؛ ناطق بحال أصحاب الفلسفة الغربية الحديثة، المنتهية في نفي اليقين و المتدهورة إلى الإفلاس.

و الفحول من فلاسفة الغرب، المتأخرين، الذين يتعدون حدود العقل -و لا سبب لفحولتهم عند مكبريهم غير هذا التعدي-؛ مثل: "هيجل" المنكر لقانون التناقض، و "كانت" الذي إن لم ينكره كـ "هيجل"، و لم ينكر الحقائق العقلية، المطلقة، كما يشهد به قوله المنقول قريباً عن "القضايا الرياضية"؛ لكن مذهبه القائل بكون العالم دائراً حول إدراكاتنا، و تابعاً لها دون العكس -و سيجيء بحثه-؛ و الذي جعله عظيماً في نظر الغرب، و مقلديه من الشرقيين، و جعله عندي من السوفسطائية العندية، هذا المذهب ينطوي على كثير من المفاسد، بل ينطوي على ما يتفق مع قول "هيجل" في "قانون التناقض".

لأن الأشياء إذا كانت تابعة لإدراكاتنا، كانت موجودةً، و معدومة معاً، عند اختلاف القائلين بوجودها، و عدمها..

هؤلاء الفحول، مهما كانوا قائلين بوجود الله، مستدلين عليه بأدلة تخصهم -و سيجيء دليل "كانت"-، فلا يكون وجود الله، الذي يعترفون به ضرورياً، و لا يضطرهم دليلهم إلى الحكم بوجوده، تفاديا من استحالة التناقضين

---

[67] و ثبت قول الفليسوف العظيم "ديكارت": [إن الله مبدأ العلم، كما أنه مبدأ الوجود]؛ و ثبت أيضاً أن الحكمة الدقيقة لم تكن فيما قاله شاعر الترك الكبير توفيق فكرت في شعره المعنون بـ "التاريخ القديم"، خطاباً لله تعالى: [إن الشك هو أكبر أعدائك]؛ بل الحكمة الدقيقة في عكس هذا القول، أعني أن الله تعالى هو أكبر أعداء الشك، بل عدوه الوحيد...

و انهارت دعوى احتكار اسم العلم، بمعنى اليقين للقضايا المستندة إلى التجربة، دون القضايا المستندة إلى الأدلة العقلية، لأن ذلك احتكار الملاحدة القائلين بأن "العلم لا يثبت وجود الله، و لا ينفيه، لكونه خارجاً عن متناول التجربة"؛ و معناه عدم استيقان العلم وجود الله....

انهارت تلك الدعوى على رؤوس المحتكرين، و ثبت أنه إذا كان في الدنيا علم يقيني بأي شيء، فإنما يكون ذلك بفضل العلم بوجود الله، الذي هو في رأس العلوم اليقينية*، لعدم قبوله الشك بطابعه الخاص، أعني الواجب الوجود، لقضاء حاجة العالم بطابعه الممكن الوجود، إلى الموجد.

فمن كان واجب الوجود، قاضيا لحاجة العالم المشهود، و مستغنياً بطابعه الممتاز عن مثل تلك الحاجة، فهو الله الذي يخرق مذهب الشك في كل شيء، و نفي اليقين عن كل شيء... يخرقه بوجوب وجوده اللازم لوجود العالم، و بكون سائر اليقينيات مديناً له، بله كونه دون مبلغها.

----

* و لقد أحسن العلامة "باستور"، في قوله عن "لينزه"، الذي خلفه في الأكاديمية الفرنسية، و هو يلقي خطبته المعتادة المتضمنة لمدح سلفه، و كان "لينزه" أكبر تلامذة "أوجوست كونت" زعيم الفلسفة الإثباتية الإلحادية، فقال منبها على الخلاف بينه و بين "لينزه" في الأفكار الفلسفية، و عائباً على مذهب الفلسفة الإثباتية عدم مراعاته لمعلومة اللامتناهي، التي هي أهم المعلومات المثبتة، و أراد "باستور" بمعلومة اللامتناهي، كما نقلناه في (ص:149) من الجزء الأول من هذا الكتاب- معلومة وجود الله؛ فكان ما قاله هذا الرجل العظيم، عين ما قلنا هنا بعينه؛ و الكلام على الفلسفة الإثباتية التي يعبر عنها كتاب مصر بـ "الفلسفة الوضعية"، و يكبرونها بين المذاهب الفلسفية، سبق في (147-148، و 406).

المذكورين، اللذين لا مندوحة عنهما عند فرض وجود العالم بدون وجود الله، كما يضطرنا دليلنا إليه؛ بناء على زوال قانون التناقض في مذهبهم، و زوال كل ضرورة، مبنية على التفادي من أي استحالة.

فلا يكون الله ضروري الوجود، و واجبَه، و إنما يكون احتمال وجوده راجحاً على احتمال عدمه، و مثله ليس بالله الذي ننشده، بل و لا بالذي ينشده أصحاب العقول المتزنة من فلاسفة الغرب، لأنهم يسمون الله تعالى "المطلق"، و "الأكمل".

فلوجود الموجود عندنا درجتان: درجة الوجوب، و درجة الإمكان.

و لعدم المعدوم أيضاً درجتان: درجة الاستحالة، و درجة الإمكان.

و ليس عند أولئك الفحول واجبٌ، و لا مستحيلٌ، بل الكل ممكن، بل لا فرق واضحاً بين الموجود و المعدوم، لاستيلاء الشك في كل شيء على عقولهم، فإن استيقنوا شيئاً استيقنوه يقيناً غير ضروري، كعدم اليقين<137>.

فيجب على قارئ هذا الكتاب، أن يميز بين الموجود الواجب، و الموجود الممكن؛ و كذا بين المعدوم المستحيل، و المعدوم الممكن؛ تمييزاً تاماً.

فالعالم، موجود ممكن، لا ضرورة لوجوده في حد ذاته، و إن كان وجوده ضرورياًّ، و واجباً بعد إرادة الله وجودَه، و هذا يسمى في تعبير علمائنا "وجوباً بالغير"، و "ضرورة بشرط المحمول".

و الله، موجودٌ ضروريُّ الوجودِ لذاته.

و التناقض، معدومٌ، ضروري العدمِ، و كذا شريك الباري.

و العنقاء، معدومةٌ، لا ضرورة لعدمها[68].

و مقام العقل محفوظٌ عندنا، حفظاً لمقام الدينِ، بخلاف دين الغرب<138> و عقله المتضادين.

و بعض الممكنات يُستبعد وقوعه، فيُظن مستحيلاً عند العقل، كمعجزات الأنبياء الخارقة لسنة الكون، و هو خطأ، إذ لا مانع لها عند العقل، فهي خارقة للعادة، التي هي سنة الكون، لا خارقة للعقل، كـ "اجتماع النقيضين"، أو "ارتفاعهما"؛ لأن سنة الكون من الممكنات، بالنسبة إلى واضعها جل شأنه، فيمكنه خرقها، كما أمكنه سَنها.

و لا حاجة لمن يؤمن بالمعجزات أن يلجأ إلى القول بضرورة الإغماض عن منافاتها العقل، كما لجأ الدكتور "طه حسين بك" في صدر كتابه القيم "على هامش السيرة"، و فيما كتبه إلي في تقدير كتابي "القول الفصل"، تفضلاً، و تصديقاً لأقوالي في إثبات المعجزات.

حيث قال: [و إني لا أفهم لإنكار المعجزات معنىً، و لا أفهم أن يحكم العقل الإنسان الذي مهما يقوى، فهو ضعيفٌ في أمور لا يستطيع أن يبلغ كنهها]؛ إذ لا منافاة بين العقل و المعجزات قطعاً، كما علمتَ، و المنافي للعقل محال، لا يقبل الوقوع.

فلو قلنا بتنافي المعجزات مع العقل، لوجب علينا أن لا نعترف بوقوعها؛ لكن العقل الإنساني ليس بعاجز عن القيام بدوره حيال مسألة المعجزات، و أمثالها من أحوال النشأة الآخرة، المذكورة في كتاب الله؛ و هو الاعتراف بها من غير تردد؛ لكونه مدركاً لإمكانها<139>، بالقياس على ما نشاهده من آثار قدرة الله في خلق السماوات و الأرض، و خلق الإنسان في نشأته الأولى.

و هذا الاعتراف من العقل طبيعي، بل ضروريٌّ، بعد الاعتراف بوجود الله، و بكون القرآن -القائل: ﴿أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى﴾[الأحقاف:33]- كتاب الله، و خالق المعجزات، و أمثالها من أحوال النشأة الآخرة، ذلك الخالق القادر نفسه.

و اللازم في إيمان العاقل بالمسائل المنصوص عليها في الكتاب و السنة، أن لا يأبى العقل عن إدراك إمكانها؛ و ليس من اللازم أن يبلغ كنهها حتى يحتاج الإنسان في الإيمان بها إلى إسكات عقله.

فنحن المسلمين نؤمن بما نؤمن من عقائد الإسلام، و معنا عقولنا، نحكّمها لتفهم إمكان ما نؤمن به، لا لتبلغ كنهه.

و المقصود من هذا الكتاب، ليس تثبيت عقيدة دينية إسلامية فقط، بل تثبيت عقلية متزنة غير مضطربة، يسدد بها المسلم المتعلم طريقة في نظره الفلسفي إلى الكون، و في تقدير قيمة العقل، و الحس، و التجربة قدرها في معرفة الأشياء.

فكما أن السلف من علماء الإسلام نخلوا فلسفة اليونان، فأخذوا ما رأوه جديراً بالأخذ، و نبذوا ما وراءه ثم ألّفوا ما أخذوه بما عندهم من المعقول و المنقول، فإني أخذت من فلسفة الغرب ما يعجبني، و يتفق مع عقلي و ديني، و رفضت منها ما يعجب الناس، و لا يتفق مع عقلي و ديني، مع التنبيه إلى أسباب الرفض العقلية؛ و لم أقف

[68] فـ "الضرورة"، أي "ضرورة الحكم في أي قضية، بمحمول تلك القضية على موضوعها"، أعلى مراتبها "الضرورة المطلقة"، و هي منطوق القضية الأولى من أنواع القضايا الموجهة، التي أحصاها المنطقيون؛ و مثال هذه القضية: "الله موجود"، و "شريك الباري ممتنع"، و "التناقض باطل"، و "الكل أعظم من الجزء"، و "كل إنسان حيوان" -بالنظر إلى أن الحيوان داخل في تعريف الإنسان-؛ و هذه الأمثلة في درجة عالية من الضرورة، و إن كان بعضها مستندا إلى البرهان، و بعضها إلى البداهة.

ثم إن هناك "ضرورة بالذات"، أي بـ "ذات الموضوع"، و "ضرورة بالغير"، و تدخل في الثاني "الضرورة بشرط المحمول"، و قد سبق منا تمثيله بـ "وجود العالم"؛ فالعالم موجودٌ، و الوجود ضروريٌّ له بالبداهة الحسية، ما دام موجوداً، و إن كان عدمه ممكناً، بالنظر إلى ذاته، فكان في الإمكان أن لا يوجده الله، فيكون معدوماً، كما أن في الإمكان أيضاً أن يعدمه الله بعد وجوده، لكنه موجودٌ بالضرورة حال وجوده، و مثله كل قضية صادقة ضرورية، أو غير ضرورية كائنة ما كانت قيمة ثبوت محمولها لموضوعها، لأن كونها مسلمة الصدق على الأقل، يقتضي هذه الضرورة، أعني "الضرورة بشرط المحمول".

و هناك "ضرورة مقيدة بوصف الموضوع"، بدلا من "ذاته"، بأن تكون ضرورة الحكم بالمحمول على الموضوع راجعة إلى اتصاف ذات الموضوع بعنوانه، و هي فوق الضرورة بشرط المحمول، و إن كانت دون الضرورة الذاتية، و القضية الدالة عليها يسميها المنطقيون "المشروطة العامة"، التي هي ثانية الموجهات.

و إني حينما كنت طالب العلم في القيصرية، التي هي مدينة كبيرة من مدن الأناضول، سمعت أن أستاذي الشيخ محمد أمين أفندي الدوركي، المعروف بداماد الحاج طرون أفندي القيصري رحمهما الله، سأله أحد مشاهير العلماء، و هو الشيخ الداماد خليل أفندي، في مجلس جمعهما و غيرهما من علماء المدينة، و كان الثاني ينافس الأول..

سأله عن قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدَهِ وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[الإسراء:44]؛ كيف تدخل آلات اللهو في عموم الآية، المفهوم من النكرة الواقعة في سياق النفي؟

فأجاب أستاذي -و كان له رسوخ في علم المنطق-: بأن القضية في الآية مشروطة عامة، و هي التي يكون مناط الحكم بمحمولها على موضوعها وصف الموضوع؛ فكل شيء من حيث أنه شيء، أي موجود، يسبح بحمد الله، لعدم إمكان وجوده لولا وجود الله؛ و تدخل في هذا الحكم آلات اللهو أيضاً، من حيث أن كلا منها شيء، أي موجودٌ من الموجوداتِ، التي لم تكن موجودةً، لولا أن الله تعالى أوجدها؛ و لا يلزم من هذا أن تكون آلات اللهو تسبح الله، من حيث كونها أدوات يلهى بها عن ذكر الله، وينهى عنها الشرع.

و قد ذكرت هذه الحكاية، التي تتضمن استنباطاً منطقياًّ عند جمع من كبار الأساتذة المصريين، فلم تنل تمام ما تستحقه من الالتفات؛ و لعل ذلك من كون المنطق لا يقدر بمصر حق قدره، لكثرة ما رماه الغافلون بأنه منطق قديم، صوري؛ و لا يدرون أن عظمة المنطق مَدِينَةً لكونه صورياًّ، كما أن الهندسة عظيمة، لكونها علماً صورياًّ، فلو كانت علماً تجريبياًّ، كانت علماً وقتياً.

عند ما رأيت نقده من الفلسفة الغربية التي نُقلت إلى الشرق، و نفقت سوقها في الأوساط الحديثة، من غير تمييز لغثِّها من سمينها....

بل إذا وجدتُ في فلسفتنا القديمة الإسلامية، التي دخلتْ في علم الكلام، أو التصوف ما لم يطمئن إليه عقلي، لم أتردد في نقده و رده أيضاً؛ فكل بحث عرَّجتُ عليه في الكتاب، أو مسألة أثبتها فيه، فقد وقع ذلك بعد وزنه بميزانين من عقلي و ديني، ليجيء الكتاب من نسجهما، وحدةً منسجمة، متماسكة الأطراف، لا يغفل أوله عن آخره، و لا يبعد باطنه عن ظاهره، كرجل ذي خلق و مبدأ يحتفظ بهما مدى عمره.

و هذا<140> في حين أن عادة الناقلين إلى العربية من فلسفة الغرب حشرُها مبعثرة، مضطربة في نفسها، عن عدم التئامها مع عقلية الإسلام، فلا يستفيد منها القارئ سوى الشك، و الارتياب، فيما كان يعرفه من قبل، و الاضطراب فيما عرفه من جديد.

و لا يخطر بباله، و لا يبال المؤلف الناقل نقد تلك الآراء و الأفكار المضطربة، و لو فيما لا يتفق مع الآراء و الأفكار المعترَف بها في الإسلام...؛ لا يخطر ذلك ببالهما، لمانعين:

الأول: نقل تلك الآراء و المذاهب مع إكبار أصحابها بدرجة تحول دون تخطر النقد.

و المانع الثاني: عدم معرفة الناقل، و القارئ عقلية الإسلام الفلسفية، أو عدم رسوخ هذه العقلية فيهما، كعقلية علمية، رغم كونهما مسلمين، و كونهما مثقفين.

3. [ثالثا: نموذج على تصارع العقل و الدين في الفلسفة الغربية]:

و لنذكر نموذجاً من فلسفة الغرب المنقولة إلى العربية، يتصارع فيها العقل و الدين، و يكون من يريد الانتصار لأحدهما من الفلاسفة، في حاجة إلى أن يفت من عضد الآخر، و يكون القارئ المسلم مغلوب العقل، مع عقل الغرب، و مغلوب الدين مع دين الغرب، لغير ما سبب في ذلك، سوى التقليد الغافل.

كتب الأستاذ أحمد أمين بك، و زكي نجيب محمود، في كتابهما "قصة الفلسفة الحديثة"، تحت عنوان "كانت"، (ص:248): [لم يشهد تاريخ الفكر فلسفة بلغت من السيادة و السيطرة على الأفكار في عصر من العصور، ما بلغته فلسفة "عمانوئيل كانت"، من النفوذ في القرن التاسع عشر؛ فلقد تمخض ذلك الفيلسوف بعد ستين عاماً قضاها في النمو المتدرج، المعتزل عن كتابه المشهور "نقد العقل الخالص"، الذي يزلزل قوائم التفكير السائد، و الذي لا يزال أثره قويا عميقاً حتى اليوم، فلم تكن المذاهب الفلسفية، التي ظهرت في القرن التاسع عشر<141>، و التي نادى بها "شوبنهور"، و "سبنسر"، و "نيتشة"، إلا موجات سطحية، يتدفق تحتها تيار قوي مكين، هو تيار الفلسفة الكانتية، الذي ما يزال يزداد عمقاً و اتساعاً حتى يومنا هذا.

فلقد سلم "نيتشة" بكل ما جاء به "كانت"، ثم أضاف عليه.

كما أعجب "شوبنهور" بذلك الكتاب إعجاباً شديداً، حتى قال عنه: "إنه أهم كتاب في الأدب الألماني"، و عنده أن الرجل يظل طفلاً حتى يفهم "كانت".

و ما أجدرنا هنا أن نقتبس العبارة التي قالها "هيجل" عن "اسبينوزا"، فنقولها عن "كانت": "لكن تكون فيلسوفاً، فلا بد أن تدرس ما جاء به "كانت" أولا...".

و إذن، فما أحجانا أن نأخذ في دراسة هذا الفيلسوف، دراسة متقنة دقيقة؛ و لكن حذار أن تعمد من فورك إلى كتب "كانت"، فتنكب عليها بالقراءة، و الدرس؛ فإن فعلت هذا اختصاراً للطريق، فما أنت ظافر بشيء، لأن الخط المستقيم في الفلسفة -كما هو في السياسة- أطول الطرق بين نقطتين؛ فإن أردت أن تقرأ "كانت" فآخر ما يجب أن تقرأه هو "كانت" نفسه؛ لأنه لم يعمد فيما كتب إلى السهولة و الوضوح، بل راح يتحدث في غموض، و التواء، دون أن يسوق الأمثلة التي توضح ما يقول، زاعماً أنها تطيل كتابه، بغير جدوى.

إذ هو يقصد بكتبه إلى الفلاسفة المحترفين، و ليس هؤلاء بحاجة إلى الشرح و الإيضاح، و مع ذلك، فقد كان بين هؤلاء من ضاق بها صدراً؛ فقد حدث أن "كانت" قد بعث بالنسخة الخطية من كتابه في "نقد العقل الخالص" إلى صديقه "هرز"، ليطلع عليها، و كان "هرز" متعمقا في دراسة الفلسفة، معروفاً بسعة اطلاعه، و عمق تأمله؛ و لكنه مع ذلك لم يكد يقرأ الكتاب إلى نصفه حتى أعاده إلى صاحبه، قائلاً: "إنه يخشى على نفسه الجنون، لو واصل قراءة الكتاب.."؛ فإن كان هذا شأن من اتخذ الفلسفة حرفة، فماذا نحن صانعون؟

لا بد أن ندنوا منه في يقظة و حذر، و أن نبدأ السير من نقطة مختلفة على هامشه، و بعيدة عن قلبه، و لبابه، ثم نلتمس ثغرة لننفذ منها إلى حيث ذلك الكنز المغلق، و السر المبهم العسير.

(1) من "فولتير"، إلى "كانت":

لقد كان من أثر الصيحة الداوية، التي هتف بها "فرانسيس بيكون"، أن اندفعت أوربا بأسرها -ما عدا "روسو"- تثق بالعلم، و تؤمن بالمنطق، في حل كل ما يعترض الإنسان من مشكلات، و لقد غالى الفرنسيون في تمجيد العقل في العصر الذي يسمى بـ "عصر التنوير"، و الذي يمثله "فولتير"، إلى حد أن اتخذ البارسيون في ثورتهم امرأة حسنة عصرية، من نساء باريس، و أطلقوا عليها اسم "إلهة العقل"، ليدلوا بتمجيدهم إياها على اطراحهم لأساليب التفكير البالية، و اعتناقهم للعقل وحده، به يستهدون دون أن يكون لغيره عليهم سلطان؛ و لقد استتبع هذا التمسك بالعقل و منطقه الكفر و الإلحاد، و النزعة المادية في إنكلترا، أو في فرنسا على السواء.

فقال "هوبز"، في إنكلترا: "ليس في الوجود إلا ذرات في فراغ".

و أخذت العقيدة الدينية في فرنسا تتقوض و تنهار، حتى زعموا أنهم أنزلوا الله من ملكوته في نفس الوقت الذي أنزلوا فيه أسرة البوربون من عرشها، و طغى الإلحاد في فرنسا حتى أصبح بدعاً "موداً" سائداً في الأندية، و حتى أخذ به رجال الكنيسة أنفسهم، و هكذا غاض الإيمان في فرنسا عندئذ، و ساد العقل، و انتصر].

أقول: "عصر التنوير"، و سيادة العقل، أَغَاضَ إيمان الفرنسيين، لكون الإيمان المسيحي لا يتفق مع العقل؛ فلو كان دينهم الإسلام، كانت سيادة العقل انتصاراً للإيمان؛ ألا يرى أن ملاحدة المسلمين في زماننا يلحدون من طريق الاستهانة بالعقل و أدلته المثبتة لوجود الله، من دون رؤيته.

أما قول "هوبز" من الملاحدة المتمسكين بالعقل، فلم يكن له عقل يعرف به طريق التمسك بالعقل.

نعود إلى النقل عن "قصة الفلسفة الحديثة": [و لكن هذه الهجمة العنيفة، التي سُدِّدت نحو الدين، في "عصر التنوير" على يدي "فولتير"، و أقرانه، لم يطُل أمدها؛

فليس<143> من اليسير أن تزحزح إيماناً يحمل معه التفاؤل و الأمل، قد مد جذوره في أفئدة الناس و قلوبهم.

هيهات للعقل أن يقتلع بعاصفته هذه الدوحة المتأصلة الراسخة؛ و لهذا لم يلبث الإيمان -الذي ظن العقل أنه قد أطاح به، و محاه- أن عاد، و شك في أهلية القاضي، الذي حكم عليه بالزوال...

لماذا لا يتناول هذا العقل نفسَه، الذي وضع نفسه موضع الحَكَم، بالاختبار، كما تناول هو الدين من قبل بالتجربة، و الامتحان؟

ما هذا العقل، الذي يأبى عليه غروره إلا أن يهدم عقيدةً عُمِّرت آلاف السنين، و تغلغلت في ملايين النفوس؟

كأي عضو آخر محصور بقيود وظيفته، محدودٍ بقواه؟

لقد حان الوقت لنحاكم القاضي، نعم لا بد أن نمتحن هذه المحكمة القاسية، التي قضت بكلمةٍ على إيمانٍ فيه الأمل المبتسم الزاهر، ها قد جاء الحين لـ "نقد العقل"، على يدي "كانت".

(2) من "لوك"، إلى "كانت":

لقد مهد "لوك"، و "بركلي"، و "هيوم" الطريق لهذه المحاكمة، التي نريدها للعقل؛ إنه ارتد العقل لأول مرة في الفكر الحديث إلى نفسه يمتحنها[69]، و يختبر في كتاب "لوك"، "مقالة في العقل البشري"، و بدأت الفلسفة تبحث في الوسائل التي ركنت إليها، و وثقت بها هذا الزمن الطويل، فلم تعد تأتمن العقل، و داخلها فيه الريب و الشك.

فقد انتهى "لوك" إلى إنكار الآراء الفطرية، التي يقول دعاتها إنها تولد مع الإنسان، كمعرفة الخير و الشر مثلا، و أكد أن العقل عند ولادة الطفل يكون الصفحة البيضاء، خالياً من كل شيءٍ، قابلاً للانفعال بالبواعث المختلفة، فإذا ما مرت به تجارب الحياة<144> تركت فيه آثارها.

و طريق تلك التجارب إلى العقل هي الحواس وحدها، و ليس في حنايا العقل أثر واحدٌ لم يسلك طريق الحواس أولا؛ فالآثار الخارجية تنتقل إلى الذهن في إحساسات مختلفة، ثم تُولِّد هذه الإحساسات شتى الآراء و الأفكار، و ما دامت الأشياء المادية وحدها هي التي يمكن أن تنتقل عن طريق الحواس، إذن فكل معلوماتنا مستمدَّة من الأجسام المادية، دون غيرها؛ و معنى ذلك أن المادة عند "لوك" هي كل شيء.

ثم جاء "بركلي"، و خطا بعد ذلك خطوة جريئة، فقد سلم بمقدمات "لوك"، و لكنه اختلف و إياه في النتيجة.

ألم يقل "لوك": إن معلوماتنا جميعاً مشتقة مما يجيء عن طريق الحواس؟

إذن فنحن لا ندري عن الشيء الخارجي، إلا الإحساسات التي تنبعث إلينا منه، و الأفكار التي تتولد من هذه الإحساسات عند وصولها إلى الذهن.

خذ التفاحة مثلا، فهذا لونها يصل إليك ضوءاً عن طريق العين، و هذه رائحتها تجيئك عن طريق الأنف، و ذاك طعمها تعلمه عن طريق الذوق، و ذلك ملمسها، و شكلها يصلان إليك عن طريق أعصاب اليد.

فإذا تناول هذه التفاحة كفيف البصر، علم عنها كل شيء إلا لونها؛ و إذا كان فاقداً لحاستي الشم، و الذوق أيضاً، اقتصر علم التفاحة على شكلها، و ملمسها، فإذا فرضنا أن أعصاب يده أصيبت بالشلل، ففقدت عملها كذلك، أنكر صاحبنا وجود التفاحة في يده، مهما قدمت إليه من وسائل الإقناع.

فلولا الحواس، لما كان للأشياء الخارجية وجود، فالحواس هي التي كونتها، و لذلك لم يتردد "بركلي" في إنكار المادة، إنكاراً تاماًّ، و لم يعترف بوجود شيء إلا حقيقة واحدةً يحسها في نفسه، ألا و هي العقل.

أجهز "بركلي" على المادة، فمحاها من صفحات الوجود، و أشفق على العقل، فسلم بوجوده.

و لكن جاء بعده "هيوم"، فأبى أن يقف عند هذا الحد المتواضع من الإنكار؛ و سارع إلى العقل بمعوله، فألقاه في هو العدم.

ما هذا العقل الذي يتشبثُ "بركلي"<145> بوجوده؟

إبحث في نفسك، بحثاً باطنياًّ؛ و حاول ان تعثر على ذلك العقل باعتباره ذاتاً مستقلةً، فلن تعود بطائل؛ و لن تصادف في نفسك إلا سلسلةٍ من الأفكار، و المشاعر، و الذكريات، يتلو بعضها بعضاً، فليس ثمت عقل؛ و لكنها عمليات فكرية، و صور ذهنية، لا أكثر، و لا أقل.

و إذن فقد انهار العقل، كما انهارت المادة من قبل، و هكذا قوّضت الفلسفة بفؤوسها كل شيءٍ، ثم وقفت بين تلك الأنقاض الخربة، لا تجد وقوداً يذكيها، فقد ضاع العقل، و ضاعت المادة، و لم يبق لها منهما شيء!!

قرأ "كانت" ترجمة ألمانية لكتب "دافيد هيوم"، فروعته هذه النتيجة، التي قضت على الدين و العلم معاً؛ لأنه إن كان لا روح، فلا دين؛ و إن كان لا مادة، فلا علم؛ روعته هذه النتيجة الهادمة، و أيقظته من نعاسه، و استسلامه للآراء القديمة، على تعبيره...

هاله أن يعلن العلم و الإيمان إفلاسهما، و أن يسلما نفسيهما إلى الشك؛ فأعمل الفكر في وسيلة النجاة و الإنقاذ.

(3) من "روسو"، إلى "كانت":

نادى رجال "عصر التنوير، بأن العقل ينتهي إلى تاييد المذهب المادي، فأجاب "بركلي" بأن المادة ليس لها وجود، و لم يكن يعلم "بركلي"، و هو القسيس المتبل، أن هذا السهم الذي سدده إلى صدر الإلحاد، سيرتد إلى نحره فيقضي عليه.

لم يكن يعلم أن هذه الحجة، التي أبطل بها المادة، ليهدم مادية الملحدين، ستبطل كذلك العقل، أي الروح، فتهدم روحانية المتدينين...!

فقد كان أجدر بـ "بركلي" أن يحارب الملاحدة الماديين، الذين يتشبثون بالعقل، بسلاح آخر؛ فيزعم لهم أن العقل ليس هو الحكم الذي ينتهي بقوله كل زعم و ادعاء؛ إذ ما أكثر النتائج المنطقية التي ينتهي إليها العقل، و التي نميل بشعورنا و فطرتنا إلى رفضها؛ و ليس هناك ما يبرر أن أنبذ ما يمليه علي شعوري<146> و فطرتي، لأستمع إلى إملاء العقل المنطقي وحده؛ مع أن هذا العقل أحدث من ذلك الميل الغريزي، عهداً، و أضعف بناءً...

نعم، إن العقل كثيراً ما يكون خير مرشد، و أفضل هادٍ، لا سيما في الحياة المدنية، و لكن إذا اشتدت أزمات الحياة،فلا بد أن نلجأ إلى الشعور و الفطرة، نستلهمهما الإرشاد، و نستهديهما الطريق.

هذا ما نادى به "جان جاك روسو (1712-1773)"، الذي وقف وحده في معمعان الحياة، و آثار الحياة الهادئة، فكان ذلك داعية لطول تفكيره، و عمق تأمله، كأنما فرّ من لذعات الحقيقة المرة، إلى عالم ملأه بأحلامه و خياله.

[69] هكذا وجدنا في الأصل، و الأولى تذكير الضمير، الراجع إلى النفس، لكونه بمعنى العين، لا بمعنى الروح.

و في سنة (1749) أجرت أكاديمية "ديجون" مسابقة بين الكتاب في رسالة موضوعها: "هل أدى تقدم العلوم، و الفنون إلى إفساد الأخلاق؟ إم إلى إصلاحها؟".

و أعدت للسابق الفائز منحة، فظفرت مقالة "روسو" بالجائزة.

وقد جاء في رسالته تلك أن الثقافة أقرب إلى الشر منها إلى الخير، فحيثما تنشأ الفلسفة، تهبط الأخلاق؛ "و لقد شاع بين الفلاسفة أنفسهم، أنه منذ ظهر رجال العلم، اختفى أصحاب الشرف"؛ "و إنني لأصرح في يقين أن التفكير مناقض لطبيعة الإنسان، و أن الرجل المفكر حيوان سافل".

إنه لخير للناس ألف مرة أن يطرحوا هذا العقل، و أن يعمدوا أولا إلى رياضة القلب و المحبة، إن التعليم لا يخرج من الإنسان نبيلا فاضلاً، و لكنه يُنمي ذكاءه فقط، و الذكاء أداة للشر في أغلب الأحيان، فأجدر بنا أن نعتمد على الغريزة، و الشعور، لأنهما أولى بالثقة من العقل.

و لقد شرح "روسو"، في قصته المشهورة "هلواز الجديدة" رأيه في تفوق الشعور على العقل شرحاً مفصلاً.

و هكذا حمل "روسو" حملته على العقل؛ و مجّد الشعور، و رفع من شأنه حتى تبدل "البدْع"، "المودة" في صالونات باريس؛ و أصبحت سيدات الطبقة الراقية مباهين برقة شعورهن، و دقة إحساسهن، بعد أن كان الفخر كل الفخر بالعقل و التفكير<147>.

و نتج عن ذلك أن تحولت وجهة الأدب إلى العاطفة، بعد أن كان مدارها الفكر كما استيقظ الشعور الديني في النفوس، و اشتدت الحماسة له.

و خلاصة الدعوة التي نادى بها "روسو"، هي: أنه إذا أمكن للعقل أن ينقض العقيدة في الله، و أن ينكر الخلود، فإن الشعور يؤيدهما، فلماذا لا نصدق الشعور الفطري هذا، بدل أن نستسلم إلى الشك الجارف، الذي يؤدي إليه العقل؟

قرأ "كانت" ما كتبه "روسو"، فانصرف إليه بكل قلبه، حتى إنه حين بدأ في مطالعة كتابه "إميل"، أبى أن يغادر داره إلى نزهته اليومية المعتادة، قبل أن يفرغ من قراءة الكتاب، و لم يكن امتناعه عن الخروج أمراً يسيراً، و هو الذي أفرغ حياته في قانون من حديد، فلا يغير من مجرى سلوكه إلا لأخطر الأسباب.

وجد "كانت" في "روسو" رجلا يريد أن يشق لنفسه طريقاً يفلت به من الإلحاد، الذي خيّم بظلامه الحالك على النفوس، فذهب إلى تفضيل الشعور على العقل؛ فيما يتصل بما هو فوق الحس من الموضوعات؛ و لقد أراد "كانت" أن يتصدى هو أيضاً لهذه المهمة الكبرى، أراد أن ينقذ الدين من العقل، و أن يخلص العلم من الشك، فكانت تلك رسالته].

أقول: انتهى ما نقلته عن "قصة الفلسفة الحديثة"، نموذجاً للاضطراب السائد في عقليات الفلاسفة الغربيين، و نموذجاً أيضاً لاختلاف موقفي في هذا الكتاب عن موقف عظيمين من أولئك الفلاسفة "روسو"، و "كانت" رغم اتحاد الغاية التي أريد الوصول إليها، و يريدانِ أيضاً، و التي اتخذناها جميعاً المهمة الكبرى، و هي إنقاذ الدين من تسلط الإلحاد.

فهما -أي "روسو"، و "كانت"- يريدان في سبيل هذه الغاية إنقاذ الدين من العقل، فيستهينان بالعقل؛ و أنا أريد إنقاذ العقل من استهانة المستهينين، لأتمسك بأدلته المنطقية في إثبات وجود الله.

فلينظر القراء ما بين موقفي و موقفهما من الفرق<148>!

و هما غير ممكن أن لا يكونا عارفَين، عند إهمالهما العقل، و تمسكهما بالعاطفة، لمساعدة الدين، أن الدين أقوى ناصر، و أعدل حاكم، مسموع القول، حتى عند الملاحدة، المتمسكين بالعقل ضد الدين، و أن العاطفة أشبه شيء بالمحاباة دون الدليل القائد إلى الحقيقة المحايدة؛ و كذا الفطرة في عدم صحة الوثوق بها.

و إذا كان في فطرة الإنسان حب الدين، و البحث عن معبود له، فهو لا يستطيع اختيار ما يستحق العبادة، إلا بإعمال عقله، كما فعل سيدنا إبراهيم لما جن عليه الليل و رأى كوكباً، قال: هذا ربي، فلما أفل، قال: لا أحب الآفلين، ثم رأى القمر بازغاً، قال: هذا ربي؛ فلما أفل، قال: لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين؛ ثم رأى الشمس بازغة، و قال هذا ربي، هذا أكبر؛ فلما أفلت، تبرأ منها أيضاً، و قال في النهاية: إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات و الأرض.

و قد فعله عليه الصلاة و السلام كل هذا متمسكا بعقله، و هداية ربه الذي يبحث عنه؛ فلو عولنا على فطرة الناس المجردة، لرأينا كثيراً منهم يعبدون ما ينحتون من الحجر، أو ما يرعون من البقر....

غير ممكن أن لا يعرف مثل "روسو"، و "كانت" من ذوي العقول الكبيرة، أن العقل أقوى في التمييز، و أعدل في الحكم من العاطفة، و لكن عاطفة المسيحية الموروثة من آبائهما، و آباء قومهما، و التي يأبى العقل قبولها بتثليثها الله، و تجسيده في المسيح، و قتله في قتله للعفو عن ذنوب البشر، الذي لا يستحق العفو، كما قال أحد علماء الغرب، و سبق مني نقله.

و كما أقول أنا: لا يستحق خصيصاً لهذه التضحية...

هذه العاطفة، المركوزة في قلبيهما، تغلبت على العقل، كما أرادا، و جعلتهما خصمين للعقل الذي لا يقبل ما يقبلانه؛ أما نقض العقل للعقيدة في الله، المفهوم من قول "روسو": [إذا أمكن للعقل أن ينقض العقيدة في الله، و الخلود؛ فإن الشعور يؤيدهما]؛ فلا صحة له، و هو افتراء على العقل، الذي لا يتناول العقيدة في الله الصحيحة المعقولة، إلا بالتأييد، كما أنه لا مانع عن الخلود من ناحية العقل أصلا<149>.

ثم إن في الكلمة الطويلة التي نقلتها عن "قصة الفلسفة الحديثة"، نقاطا أخرى، محتاجة إلى اللفت:

الأولى: إكبار أصحاب القصة -المؤلفة من: مؤلِّفها الغربي، و مترجمَيْها الشَّرقيَّين، المسلمين-، لأبطال الحرب ضد العقل، مثل "روسو"، و "كانت"؛ لاسيما الإكبار الزائد، الذي خلعوه على "كانت" في قولهم: "لقد حان الوقت لنحاكم القاضي، أي العقل، على يد "كانت"؛ و قولهم: "أراد كانت أن ينقذ الدين من العقل، و أن يخلص العلم من الشك، فكانت تلك رسالته".

فالذين نقلوا ما جرى في الغرب، من الحرب بين العقل و الدين، و ما قام به فلاسفتهم المتدينون من تضحيتهم بالعقل، بل دوسه تحت أقدامهم تحيزاً إلى جانب الدين...

قصوا علينا قصة الحرب المشنونة هنالك، من غير تعليق عليها، أو على تعبير أستاذ "مجلة الأزهر": [من غير محاولة منهم أن ينبسوا بكلمة...]؛ كأن أصحاب القصة، و لا المسلمين منهم لا يعنيهم من تلك الحرب غير إحضار صورة هائلة من أوار نيرانها، و إكبار فرسان ميدانها....

أو كأن ما فعله هؤلاء الفرسان الغربيون من تنكيل العقل، و تخفيض صوته لإعلاء كلمة الدين، يجدر بنا أن

نطبِّقه في الشرق على ديننا و عقلنا، المتفقَين، لتُحدث بينهما حرباً أهلية شعواء...

أو كأن اتصال دين الإسلام بالعقل، الذي هزمه فلاسفة الغرب، في حرب الدين و العقل، يزري بالإسلام، و يقضي بالحق لملاحدة الشرق، الذين يعدون عيباً على علماء الكلام المسلمين أنهم يبنون إثبات وجود الله على الدليل العقلي.

و معنى هذا التعليق الإجمالي منا على قول أصحاب "قصة الفلسفة الحديثة"، أن فلسفة "كانت" الرامية إلى توهين مقالم العقل، مخالفةٌ لفلسفة الإسلام.

قالوا: [لقد حان الوقت لنحاكم القاضي، أي العقل، على يدي "كانت"]!

و أنا أقول: إن من يحاول محاكمة العقل، لفي حاجة إلى العقل، و هو حسبه منبهاً على أنها <150> محاولةٌ فوق حد المُحاوِل.

و قالوا: [لقد مهد "لوك"، و "بركلي"، و "هيوم" الطريق لهذه المحاكمة].

أقول: ليس في مذهب "بركلي" ما يصدِّق دعوى هذا التمهيد...

أما "هيوم"، فهو حسباني، ينكر وجود هذا العالم المحسوس، و ينكر وجود نفسه، فلا يستبعد منه إنكار العقل، لاسيما و أن إنكار عقله مقرون بإنكار نفسه[70]، و ينكر وجود الله أيضاً مع كل شيءٍ ينكره؛ و إنما المستبعد إقامة الوزن من أصحاب العقول، لإنكار من ينكر عقله.

و أما "لوك"، فإن التمهيد الذي يفيد "كانت" في نقده العقل، وجدوه في مذهبه، المنكر للمبادئ الأولى، التي فُطر عليها الإنسان، لكن مذهب "لوك" فيها، المسمى بـ "المذهب الاختباري الخام"، و الذي هو في معنى إنكار تلك المبادئ، التي اتفق العقلاء على كونها معلومة للإنسان قبل وفوق جميع معلوماته....

مذهب "لوك" هذا أضعف المذاهب في المبادئ، و أبعدها عن الحق -كما أشرنا إليه، فيما يأتي في محله من هذا الكتاب-؛ و هو مذهب لا يقبله حتى "كانت" نفسه؛ فكيف يجد فيه تمهيداً لنقده؟

الثانية: أن الذين تكلموا ضد العقل، في الكلمة المنقولة، اتكأوا على أدلة خطابية، لا تنهض في المقامات اليقينية، و ربما على أدلة دون الخطابيات أيضاً؛ انظر قول "روسو": [إن التفكير مناقض لطبيعة الإنسان، و إن الرجل المفكر حيوان سافل].

أما قوله، بأن: [تقدم العلوم مؤد إلى فساد الأخلاق، و أن الثقافة أقرب إلى الشر منها إلى الخير].

فجوابي عليه، أنه: إذا كان العلم يذهب بالإنسان إلى فساد الأخلاق، و العقلُ إلى الإلحاد؛ فهل لنا إذن أن نفضل عدم العقل، و هو الحمق، أو الجنون على العقل؛ و الجهل على العلم، فنكون حمقى؛ لأن نؤمن بالله و رسله، و نظل جهالاً، لأن نكون من خيار الناس؟

و ما هذه النتيجة التي يقودنا إليها منطق تلك المقدمات، المنكوسة، كما يقاد العُجم؟

و هل هذا هو غاية كتاب <151> "روسو"، الذي سحر "كانت"، و شغله عن نزهته اليومية، على الرغم من إفراغ حياته في قانون من حديد؟

فإن كانت هذه الدعايات ضد العقل، و العلم، لترويج الدين عند الناس، فهي تُسقط الدين من عيون العقلاء، و المثقفين، و يلزم أن يكون قائلها صديقَ الدين الأحمقَ، الذي هو أضر بصديقه من العدو العاقل.

و الحق الذي لا محيد عنه، أن العقل و العلم، أفضل نعم الله على الإنسان، و هما جماع الخير و السعادة له، و لا مانع عن الشر أقوى، و أنصح من العقل، و أنجح من العلم.

و لا أقل من أن يكون العقل، و العلم قوة في يد صاحبهما، كالمال و السلاح، اللذين قد يكونان أداة للشر، و مع هذا، فلا قائل بأن الفقر أنفع من الغنى، و العَزَل خير من التسلح.

و زيادة على هذا التشبيه، فإن المال و السلاح قوة عمياء، تتبع صاحبه، و تساعده في الخير و الشر على السواء، و إنما العاقل يستعملهما في الخير، و يكف عن استعمالهما في الشر.

و إذا كان العقل خير مستشار في استعمال غيره من القوى، ففضله على صاحبه في استعماله أي العقل نفسه، و تسديد الطريق له أولى، و أظهر، و مثله العلم؛ يكون له عند استعماله في الخير حاثٌّ[71]، و مشجعٌ من نفسه، كالعقل، و عند استعماله في الشر زاجرٌ، و لائمٌ.

أما قول أصحاب القصة، في خاتمة ما نقلنا عنها: [و لقد أراد "كانت" أن ينقذ الدين من العقل، و أن يخلص العلم من الشك، فكانت تلك رسالته].

ففيه أن هذه الرسالة لا بد أن تكون فاشلة، لاسيما في إنقاذ الدين من العقل، فإن نجحت، فمن قبيل الغلطة الناجحة، لأنك تعلم أن مناوأة العقل للدين، و فتح الباب بهذا الطريق إلى الإلحاد، إنما يتصور في المسيحية، التي لا تتفق مع العقل، و ليس بصحيح، و لا ممكنٍ إذا كان العقل خصماً لأي دين، إنقاذَ ذلك الدين من تلك الخصومة، و إن كان المنقذ هو الفيلسوف "كانت"؛ الذي أكبروه أي إكبار.

و حديث خلاص العلم من الشك، على يدي هذا الفيلسوف <152> شبيه بحديث خلاص الدين من العقل -كما ستطلع عليه في الفصل المعقود في مختتم الباب الأول، من هذا الكتاب، للنظر في الفلسفة الحسبانية، المنطوي على كلام طويل عن فلسفة "كانت"-.

الثالثة: أن في مجرد هذا النموذج، المنقول عن فلسفة الغرب كفاية لصاحب النظر الدقيق، المحرر عن الاستعمال الغربي النافذ في ظاهر كثير من الشرقيين و باطنهم، لفهم ما في فلسفة الغربيين من الضعف المُعدِي عن دينهم.

ألا تراهم يهزمون عقولهم و يهدمونها، احتفاظاً منهم بدينهم، بدلا من أن يصلحوا دينهم بعقولهم؛ و ترى زخرف الأدب في فلسفتهم، أكثر من الحقيقة المجردة، المطلوبة في العلوم[72]، و فلاسفتهم أدباء أكثر منهم علماء[73].

و قد كان لهذا تأثير في عقيلة مصر الثقافية، فترى كثيرين من حملة الأقلام بها يسعون لتحويل ميادين العلوم إلى مسارح الآداب، و لا يندر أن تلعب قلة الأدب دورها في تلك المسارح.

---

[70] أعني أن الرجل أنكر نفسه أيضاً، بنفس القول، الذي أنكر به عقله، و قد أوضحنا ذلك في مكان آخر من الكتاب (انظر إلى 416-421، من الجزء الأول).

[71] اسم "يكون".

[72] و لم يكن عبثاً قول أصحاب "القصة"، عن "روسو": [كأنما فر من لذعات الحقيقة المرة إلى عالم ملأه بأحلامه، و خياله].

[73] و نحن لا نريد بالعلماء، الذين يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا،و هم عن الآخرة هم غافلون، بل نريد الذين يقولون الله عنهم في كتابه: ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾.

فتجهر الدكتور "زكي مبارك" بقوله عند الرد على حملات الأستاذ الكبير "محمد أحمد الغمراوي"، المتهمة في دينه: [قد نزعنا راية الإسلام من أيدي الجهلة، يريد علماء الدين، [و صار إلى أقلامنا المرجع في شرح أصول الدين][74].

و المتأدبون لا يندر فيهم المتنقصون لخزائن الإسلام الفقهية، التي ورثناها عن السلف بأصولها و فروعها، بعدم الأناقة في أسلوب كتابتها، فكأنهم يبحثون فلتحصن العلوم عن أسلحة مطلية بالذهب، بدل أسلحة من الفولاذ المحض.

و كنت شبهت في مقدمة الكتاب بالمرضى، الذين لا يهتمون بتنفيذ ما في تذاكر العيادة الطبية<153> بل يلقونها في سلة الإهمال، بحجة أنها لم تُكتب على أسلوب عال من الأدب الفني.

الرابعة: محل عبرة عظيمة لأولي الأبصار منا نحن المسلمين، أن نرى مبلغ علماء الغرب في تمسكهم بدينهم المسيحي، الذي لا يأتلف مع العقل، فيتنازلون عن عقولهم لئلا يتنازلوا عن دينهم.

و هما -أي العقل و الدين- أشرف ما يمتاز به الإنسان على غير من الحيوان، فكأنهم اختاروا أحد الأشرفين، و هو الدين، و لم يبالوا بالآخر.

لكن الدين الذي ينافي العقل، لا بد أن لا يكون حقا، و لا يصح أن يعد أحد الأشرفين، لأن كون الإنسان مكلفا بالديانة لله، و الخضوع لسلطانه عليه، مبني على خلقه مكرماً بالعقل؛ فالعقل أساس الدين، و مدار التكليف.

و على هذا، فيكون علماء الغرب الذين خسروا العقل حينما اختاروا الدين، قد خسروا الأشرفين معاً، بعدم إصابتهم في اختيار الدين، و هذا مع كونهم المثل الأعلى في تقدير الدين قدره، حتى ضحوا بعقولهم في سبيل التمسك بدينهم، و إن لم يكن الدين الحق.

أما سفهاء الشرق الإسلامي، الذين يستهينون بالعقل، و أدلته، تقليداً للغربيين، فهم المثل الأعلى في عدم تقدير الدين قدره، لكونهم يتنازلون عن عقولهم، لا للاحتفاظ بدينهم، بل ليتنازلو عن دينهم، المتفق مع العقل، فلا يهم المتدينين الغربيين إلا الاحتفاظ بدينهم، و لو كان ذلك على حساب عقولهم، و لا يهم سفهاء الشرق الإسلامي إلا تقليد الغربيين، فيأخذون الاستهانة بالدين من ملاحدتهم، و يأخذون الاستهانة بالعقل من متدينيهم، و لا يعطون دينهم و لا عقولهم المتفقين بعضهم مع بعض ما يستحقان من التقدير، فيخسرون الأشرفين، وخصيصاً يضيعون فرصة اتفاقهما، و الاحتفاظ بهما معا....

يخسرون كل ذلك، احتفاظاً بالتقليد، المطلق للغربيين، و ترجيحاً له على دينهم و عقولهم، و لو تعلموا احترام العقل من ملاحدتهم، و احترام الدين من متدينيهم، كان أولى لهم و أجدى<154>.

[تذييل على النقاط الأربعة]:

بقي أن نقول تذييلاً لهذه النقاط الأربع: أن المسيحية و لا كتابها المقدس، لم يبقيا محفوظين كما نزلا على سيدنا المسيح عليه السلام، و لم يُنقلا عنه تواتراً، و لا بوجه يقرب منه في القوة.

و المسيحية الحاضرة، لا تُطَمئن العقل و العقلاء، فمن نظر في الأديان، و كان له عقل و بصيرة، و شيء من الخبرة بتاريخ الإسلام، أصبح لا دينيا، إن لم يُصبح مسلماً؛ و إذا لم يؤمن بنبوة محمد ﷺ، فلن يؤمن بغيره من الأنبياء عليهم السلام.

و من أجلى الدليل على ما قلته، قول المسيحيين: "إن الدين يؤثر في قلب الإنسان، لا في عقله، و يكون الإنسان مرتبطاً به من ناحية قلبية، لا من ناحية عقله؛ لعدم موافقته له[75]".

فلا يدور الدين عندهم مع العقل، و لا هو من المعقول في شيء... في حين أن مدار التكليف عند علماء الإسلام، هو العقل.

و بناء على هذا، فعقلاء الغرب في اعتقادي، و رجال حكوماتهم، كلهم لا دينيون[76]، و عداوتهم للإسلام ناشئة من عداوتهم للدين، لا من مسيحيتهم... و يدل عليه عدم خصومتهم لملاحدة المسلمين، خصومتَهم للمسلمين.

فلو كانوا مسيحيين حقيقة، لعدو المسلمين أقرب إليهم من الملاحدة، حتى من ملاحدتهم أنفسه، كما أنا نعد أهل الكتاب أقرب إلينا من المشركين، و من اللادينيين، من كل أمة...

و يدل عليه أيضا، أن الإلحاد أعدى متعلمينا من الغرب، فلماذا أعداهم الإلحاد، و لم تُعْدِهم المسيحية؟

مع أن ملاحدتنا الذين يتوغلون في مطالعة كتب الغربيين، لو علموا الإسلام قدر ما علموا من المسيحية، لأسلموا؛ و لكنهم لما جهلوا فضائل الإسلام<155>، و دلائله، لم تُقنع المسيحية عقولهم، و ظنوا أن الإسلام يُعتنق كالمسيحية، بالتقليد المحض، و رأوا عقلاء الغرب لا دينيين، أصبحوا لا دينيين تقليداً، حتى إنهم يدعون على الذين لا يمكنهم إنكار مواهبهم العقلية من علماء الإسلام، استبطانَ اللادينية.

و كانت قد جرت بيني و بين واحدٍ من طلبة كلية الطب بالإستانبول، حين كنت أنا أيضاً طالب العلم، و مُساكِنَه في غرفة واحدةٍ، مناقشة في ديانة العالم الجليل المغفور له عاطف بك، شارح "مجلة الأحكام العدلية"، الذي كان يسحر حاضري دروسه في المعاهد، و المدارس، و كان كامل الإيمان، كما أنه كامل العقل، و العلم؛ و كان يُغَلِّط مناقشي المجنون كمالُه العقلي، و ذكاؤه الحاد.

[تذييل آخر: الرد على مترجم "مطالب و مذاهب"، في مقدمته على الكتاب]:

و بقيت مسألة أخرى هامة، أذكرها في ذيل المقدمة التي صدَّرتُ بها المطلب الأول من المطالب الأربعة للباب الأول، و نظرت فيها النظرة الإجمالية في فلسفة الغرب، المنتهية إلى الريبية، المنافية لليقين، و الضرورة المنطقية، و الهندسية...

الريبية، التي أحدثها "داويد هيوم"، مؤسس الحسانية الأخيرة... أحدثها في العالم، و لقيت تأييدا، و تعميماً من فلسفة "هيجل"، و لم يُسمَع فيها إلى انتقاد "كانت"، الذي جاء بينهما.

[74] و من العجب أن هذا الحامل الجديد لراية الإسلام، يوجه أول حملته إلى الإسلام نفسه، فيكذب نبيه عليه الصلاة و السلام في نسبة القرآن إلى الله.

[75] كما يقول بهذا الارتباط القلبي دون العقلي الأساتذة من أعداء علم الكلام، و أنصار التصوف، إلا أنهم يفترقون عن أشباههم المسيحيين، بأنهم يميلون إلى القلب، لعدم موافقة دينهم العقل، و هؤلاء الأساتذة يميلون إلى القلب، مع موافقة دينهم العقل، حطاً لمرتبة العقل...؛ فهل لنا أن نتبع قلوبنا بعقولنا؟ أو نتبع عقولنا بقلوبنا؟ فيكون ذلك اتباعاً للهوى.

[76] و الأستاذ فرح أنطون، صاحب "مجلة الجامعة"، و الذي ناظر الشيخ محمد عبده، لا ديني أيضاً، و إن ادعى أنه مسيحي صميم، و أنه يحترم الأديان، و يرى لزومها قطعاً للبشر، لزوم الفضائل.

و النزاع في نفي اليقين، و إثباته، يهمني جداً، بحيث يكون مدار هذا الكتاب إثباتَه، كما أن الإسلام يدور على ثبوت اليقين؛ فنحن المسلمين لا نتردد في الاعتراف بوجود اليقين في معرفة البشر، و نؤمن به، غير جاعلين هذا الإيمان معارضاً للعقل، كما جعله الغرب المسيحي، بل مؤيداً و مساعداً في الوصول إلى اليقين، و لا نسمح للشك أن يتولد بين اختلاف العقل و الإيمان، كما لا نسمح لأي ريبة في وجود الكائنات، تمنع أن يكون متيقَّنا من طريق البداهة الحسية، و لا في وجود الله، الذي يوصلنا إليه وجود الكائنات، من طريق البرهان العقلي<156>.

أما المسألة التي أذكرها في هذا الذيل، و أضعها موضع الدرس، و البحث؛ فهي أنه قد وقع -و كان من أعجب ما وقع- أن عالماً كبيراً إسلامياً، قالَ قولاً في تفسير مذهب الأشاعرة، و الماتريدية، في مسألة كلامية -الذين يتكوَّن أهل السنة في الإسلام منهم-، ما يشبه مذهب "هيوم"، و "هيجل".

إذ لا يتم البحث الذي وضعناه في مدخل البرهنة على وجود الله، و أطلنا الكلام فيه، و المقصود الأخص منه: الرد على الريبيين، و الاحتفاظ بوجود اليقين الذي لا يحتمل خلافَه، في علم الإنسان، و الذي تبدأ الحاجة إليه من مسألة إثبات وجود الله، كما يشهد به كون المعروف في عنوان تلك المسألة بين علمائنا المتكلمين: "مسألة إثبات الواجب".

لا يتم البحث للموضوع في مدخل هذه المسألة، إلا بعد التعرض لدفع شبهة وقع فيها صديقي المغفور له، مترجم "المطالب و المذاهب" إلى اللغة التركية، على الرغم من كونه في طليعة العلماء المحققين، الأيقاظ، و الأفذاذ، القادرين على مناضلة الملاحدة، و كان موته قبل سنتين خسارة في العلم و الإسلام لا تعوّض...

هذا العالم الكبير قال في المقدمة القيمة، التي صدر بها كتابه: [إني أفهم من نفي الأشاعرة، و الماتريدية في بحث المعرفة الإيجابَ العقلي، و تثبيتهم العلمَ العادي، أنه ليس في علم البشر ضرورة مطلقة منطقية، و قيمة الإيقان واقعية، غير متضمنة للضرورة، و الوجوب العقلي؛ و التصديقات العلمية كلها قضايا واقعية، أو بالتعبير المنطقي "مطلقة عامة"، و على تعبير "كانت": "أسسه و توريك"؛ لأن المبدأ المطلق فاعل مختار، و الوجوبات كلها منبعثة عن السنة الإلهية، المنفهمة من استمرار الوقوعات و اطرادها، و الإيقان لا يجاوز قيمة التجربة؛ فلو كان المبدأ الأول فاعلاً بالإيجاب، كان العلم و الإيقان ضرورة ذاتية مطلقة].

فهذا العالم الكبير، اعتبر فلاسفة الإسلام مثل الفارابي، و ابن سينا، إيقانيين فينا<157>، و ألحق بهم المعتزلة، و اعتبر مسلك المتكلمين أهل السنة، مثل الأشاعرة و الماتريدية حسبانية، قريبة من حسبانية "هيوم"، و أقربَ منها إلى اليقين.

ثم قال: [و كلا المسلكين في الإسلام له قيمته الفلسفية، و الدينية، مع كون طريقة المتكلمين، التي غلبت قيمتها الدينية، موافقةً للفلسفة الحاضرة، لكونها ذات علاقة بمنهج التدريب، و التجربة، الذي يُعتبر اليوم "المنهج العلمي"].

و أنا أقول: و من هذا انتقد "صدر الدين الشيرازي"، مؤلف كتاب "الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية" مذهب المتكلمين، النافين للعلية، و المعلولية، بين الكائنات، و الحادثات، و القائلين باستناد كل شيء إلى الله من غير واسطة؛ بحجة أن مذهبهم يستلزم انتفاء المعلومات اليقينية الضرورية بالمرة[77].

و هذه النتيجة لمذاهب المتكلمين الأشاعرة<158> و الماتريدية، الذين هم صفوة علماء أهل السنة، نتيجة جد عجيبة.

و عجيب أيضاً أن العالم الكبير مترجم "المطالب و المذاهب"، فهم مذهبهم، كما فهم الصدر الشيرازي، ثم لم ينتقده عليها، كما انتقده هو.

و هل شيء أعجب من أن تكون معلومات البشر لا تجاوز قضايا واقعية، و مطلقة عامة، و لا توجد بينها قضية واحدة تبلغ مبلغ القضايا الضرورية، فلا يقتنع أحدنا عندما اقتنع بأن الكل أعظم من الجزء، على أنها قضية ضرورية، يستحيل خلافها<159>، و أن لا يعترف بما يعترف

---

[77] قال في مختتم الجزء الثالث من كتابه، ببعض صفحات: [المتكلمون القائلون بنفي العلة و المعلول في الموجودات و بالقدرة الجزافية] يريد به عدم تعليل أفعاله تعالى بالأغراض؛ [ليس لأهل العلم كلام معهم، لأن بناء المباحث العلمية على العلية، و المعلولية، و إيجاب المقدمات الحقة لنتائجها، و لو لم يكن الإنتاج للشكل الول مثلا ضرورياًّ، و لا النتيجة لازمة للمقدمتين على الهيأة المخصوصة، فلا يحصل يقين في العالم؛ و إذ لا يقين، فلا علم؛ و إذ لا علم، فلا اعتماد، و لا وثوق على تحقق شيء، و لا اطمئنان، و لا غرض، و لا غاية، و لا رجوع، و لا عود؛ بل يكون الأديان و المذاهب، و المساعي كلها هباء و هدراً].

إلى أن قال: [و هذا الرأي قريب من آراء السوفسطائية].

و جوابه سيفهم من الجواب على شبهة مترجم "المطالب و المذاهب"، أما تطاول الرجل سفاهة على المتكلمين، القائلين باستناد جميع الممكنات إلى الله ابتداء المستلزم لنفي العلية، و المعلولية، بين الأشياء، و حصر كل علية في إرادة الله، فشنشنة أعرفها منه.

و لنا في هذا الكتاب مواقف التحكك بهذا المؤلف، أعني صاحب "الأسفار"، و الرد عليه فيما اشتط من الآراء و الأفكار؛ و سيجيء منا تحقيق الحق في مسألة تعليل أفعال الله تعالى.

هذا، و يفهم منه الجواب أيضاً على قول الدكتور "محمد يوسف موسى"، كاتب المقالة المنشورة في العدد الممتاز، من "مجلة الرسالة"، (عدد:861)، بعنوان "كلمات مرسلة": [إن ارتباط المسبب بالسبب أمر ضروري، لا شك فيه؛ و قد أخطأ الغزالي خطأً بليغاً، لا زلنا نعاني حتى اليوم من أثره السير على العقل، و الفلسفة، و الصالح العام للمسلمين، و ذلك حين حاول باسم الدين، هدم القول بارتباط المسببات بأسبابها، ارتباطاً ضرورياًّ لا عادياً.

نقول: أخطأ الغزالي خطأ بليغاً، إذ كان من صنيعه أن وقر في نفوس عامة المسلمين -بعد أن قرر ما قرر، و هو حجة الإسلام-، أن المرء قد ينجح في حياته، و هو لم يتخذ للنجاح أسبابه الضرورية، سواء كان زارعاً، أو صانعاً، أو تاجراً، أو رجل سياسة و دولة.

و كان من هذا أيضاً أن أخذ كثير من المثقفين يتساءلون عن العلة التي من أجلها لم يحقق الله للمسلمين هذه الأيام من مظاهر القوة و السيادة، ما به يؤكد أننا حقا خير أمة أخرجت للناس، و أن الإسلام خير الأديان... عن هذا يتساءلون، و ينسون أن أي مسبب لا بد أن يكون له سبب، و إن خرق ذلك لن يكون إلا معجزة، و قد مضى زمن المعجزات، يتساءلون عن هذا، و ينسون أننا لسنا مؤمنين، و لا مسلمين حقاًّ].

و إنا نرى للدكتور كاتب المقالة حق الإنحاء باللوائم على مسلمي زماننا، لكن المسئول عن استحقاقهم الملام لم يكن قول الإمام الغزالي عن ارتباط المسببا بأسبابها، إنه عادي لا ضروري؛ و لم يخطئ الغزالي في ذاك القول خطأ كبيراً، و لا صغيراً، كما زعم كاتب المقالة، و لا هو بمنفرد فيه، بل هو مذهب جميع علماء الإسلام من أهل السنة...

و إنما الخطأ العظيم في الكاتب، حيث ظن أن القول بكون الارتباط بين المسبب و السبب عاديا لا ضرورياّ، مساوٍ لإهمال الأسباب، و انتظار المعجزة، مع أن كون الصلة بين الأسباب و مسبباتها عاديةً؛ معناه أن الله تعالى جرت سنته على خلق المسبب بجانب السبب مختاراً في خلقه لا مضطراً غير قادر على عدم الخلق مهما كان ذلك، أي الخلق سنة مطردة له؛ و هو الذي جعل السبب سببا، و المسبب مسبباً.

يعني، أن حصول المسبب معقبا للسبب، يكون تابعاً لإرادة الله بهذا التعقيب، لا ناشئاً من طبيعة الأشياء، كما يعتقده الملاحدة، و لا ناشئاً من كونه تعالى فاعلاً غير مختار في أفعاله، كما يعتقده الفلاسفة، و عقيدتنا نحن المسلمين أن النار تحرق ما تحرقه بإذن الله، و الغذاء يشبع الجائع، و الماء يروي الظمآن بإذنه...

فهل لا يكفي كاتب المقالة أن التأمين على ارتباط المسبب بالسبب، إرادة الله، الذي ربطه به؟

و هل هو يريد الارتباط المطلق، المستقل عن إرادة الله، بحيث لو أراد الله أن يفك بينهما لاستعصيا عليه؟

به من أن الله تعالى موجودٌ، على أنها قضية ضرورية منطقية مستحيلة الخلاف؟

و معناه أنه لا يؤمن به -و العياذ منه- على أنه واجب الوجود، و إن كان إيمانه مبنيا على استدلال عقلي، يتخلص في أنه لو لم يكن موجوداً، لزم التسلسل، في علل وجود الموجودات.

فإذا كان مذهب الأشاعرة و الماتريدية في مبحث المعرفة القائل، بأن "العلم بنتيجة القياس المنطقي، بعد العلم بصغراه، و كبراه، و استجماع شروط الإنتاج؛ إنما يحصل بجريان عادة الله على خلق العلم بها، بعد العلم بهما؛ لا من لزوم العلم بالنتيجة، للعلم بالمقدمتين، لزوماً عقلياً ضرورياً....".

إذا كان مذهب الأشارعة و الماتريدية في ذلك خاصة، و مذهب المتكلمين عامة في كون الله تعالى فاعلاً مختاراً، لا فاعلاً موجباً، يهدم دعوى إثبات الواجب من أساسها، و يهدم كل قضية ضرورية، مثل: "الكل أعظم من الجزء"، و مثل: "المبادئ الأولى، الحاصلة في أذهان البشر بالفطرة، و البداهة"؛ و كانت قيمة العلم بأي نتيجة للقياس المنطقي، لا يجاوز قيمة العلم التجريبي، الذي لا يبلغ درجة الوجوب، و الضرورة، لاستناده إلى تجربة جريان عادة الله على خلق العلم بالنتيجة، في عقل العلم بمقدمتي القياس، من غير ضرورة في خلقه، لكونه خالقاً بالاختيار، لا بالإيجاب...

فلو كان مذهب الأشاعرة و الماتريدية -الذي تمسكنا به مع أصحاب الفريقين، لا سيما مذهبهم القائل بأن الله تعالى فاعل مختار، لا فاعل موجب؛ و تمسك به أيضاً ذلك العالم الكبير، المترجم نفسه؛ و لم يتمسك به صاحب "الأسفار"، لكونه من أنصار مذهب الفلاسفة دوما- فلا كان ذلك المذهب.

نعم، ينجو من هذه المعضلة مذهب الإمام الرازي فحسب، القائل بأن العلم بنتيجة القياس المنطقي لازم للعلم بالمقدمتين لزوماً عقلياً ضرورياً، لا لزوماً عادياً، مبنيا على إطراد خلق الله العلم بها في عقب العلم بهما.

لكن مذهب الإمام الناجي، من هذه المعضلة، يقع فيها عند اتفاقه مع جمهور المتكلمين على القول بأن الله تعالى، فاعل مختار، و إن لم يكن العلم بالنتيجة بعد العلم بالمقدمتين بخلق الله، بل بلزوم العلم بها عقلاً للعلم بهما، فالعلم بالمقدمتين لا بد أن يكون بخلقا لله، الذي هو مختار فيه.

ففي مذهبه، يدخل الاختيار في مرحلة واحدة من طريق حصول العلم الاستدلالي في الإنسان، فيمنع كونه ضروريا؛ و في مذهب جمهور المتكلمين، يدخل في مرحلتين، فيمنع كون ذلك العلم ضرورياً مرتين.

أكرر قولي: لا كان مذهب الأشاعرة و الماتريدية، الذي يجعل مسألة اليقين عاليها سافلها على ما فهمه العالم الكبير، المذكور، مهما تعزى فاهم هذا المذهب كذلك، بائتلافه مع مسلك العلم الحديث، المبني على التجربة.

لأن مزية الائتلاف بالمسلك العلمي الحديث، لا تجبر، و لا تعدل خسارة انخفاض قيمة العلوم البشرية كلها، إلى ما دون الطبقة العليا من اليقين، التي تتضمن الوجوب و الضرورة، و التي يجب أن يكون العلم بوجود الله في تلك الطبقة.

إذ لا يكون الله من لا يكون واجبَ الوجود، كما حققنا من قبل.

و لا يكون واجبَ الوجود من لم يثبت وجوده بدليل، ينتج نتيجة ضرورية، مطلقة، واجبة<161> العلم بها[78].

و لذا قلت فيما سبق: إن الدليل التجربي لا يكفي في إثبات الواجب، و أدلة وجود الله، مهما كانت أدلة عقلية تفيد الوجوب و الضرورة.

إلا أن مذهب الأشاعرة و الماتريدية يبني الانتقال من الدليل إلى النتيجة على جريان عادة الله، الذي هو في قيمة التجربة، التي لا تفيد الوجوب، و الضرورة؛ لكون الله فاعلاً مختاراً في خلق الانتقال المذكور في ذهن المستدل.

بمعنى أنه يمكنه أن لا يخلق، كما أمكنه أن يخلق؛ فيكون الأشاعرة و الماتريدية قد مزجوا كل برهان عقلي بشيء من التجربة، و حطوا بذلك المزج من قيمة اليقين، المستفاد من البراهين.

فإذن، هل أقول لا كان مذهب الأشاعرة و الماتريدية، بل لا كان مذهب المتكلمين عامة؛ القائلين بأن الله فاعل مختار، لا فاعل موجب؟؟؟

لا أقول هذا القول، و لكن أقول: قاتل الله التزلف إلى العلم الحديث، المثبت بالتجربة، الذي أضل كثيرا من العصريين، باحتكار اسم العلم، و صفة المثبت لنفسه من ناحية، و عجزه عن إثبات مسألة وجود الله، مع حمل تبعة عجزه على المسألة نفسها من ناحية أخرى، و الذي كافحنا في هذا الكتاب عقلية تفضيل التجربة، لكونها أساس هذا العلم، على البراهين العقلية.

و لا يشق علي تزل الذين لا يعلمون فضل البراهين العقلية المنطقية، إلى أدلة العلم الحديث التجريبية، و إنما يشق علي تزلف عالم كبير، مثل مترجم "المطالب و المذاهب"<162>؛ رغم علمه بقيمة العلم المستفاد من الدليل التجربي، النازلة، و استئناسه بهذا النزول.

ذاهلاً عما يسببه من النقص و الخلل في أدلة إثبات الواجب، و في أدلة كل مسألة يُطلب إنتاجها ضرورية.

و كان المعقول أنه إن سلّم بلزوم ما ذكره لمذهب الأشاعرة و الماتريدية، كان الواجب أن يسلم به، معدوداً عليه، أي على هذا المذهب من المعائب الشنيعة، بله عدِّه مزية له، يتقرب بها من المذهب العلمي الحديث!!

أو أن ذلك الارتباط واقعٌ لا محالة غير متوقف علىإرادة الله، و لا على وجود الله؟

و إني انتقدت في هذا الكتاب بعض آراء الإمام الغزالي، و أقواله؛ لكن قوله الذي يعده الدكتور محمد يوسف موسى، خطأ بليغاً، قول في غاية الصحة، متفق مع أقوال المتكلمين... و عندئذ يكون الخطأ البليغ في تخطئته، لا سيما إذا كان الكاتب المخطِّئُ، المخْطِئَ -على ما أظن- من الأزهريين، الذين يستبعد منهم أن لا يعرفوا مذاهب العلماء المعتبرة في أصول الدين.

و لسي خطأ كاتب المقالة في فهم هذه المسألة الكلامية، من جنس خطأ صديقي العالم الكبير التركي، تغمده الله برحمته، و إن كان بين الخطأين نوع تشابه في التفكير و تقارب في الموضوع... و من فروق ما بينهما أن صديقي لم يعد ما فهمه من مذهب الأشاعرة و الماتريدية عيباً عليهم، حين عد الدكتور محمد يوسف موسى ما فهمه من مذهب الإمام الغزالي عيباً عليه.

و منها أن خطأ الدكتور الأزهري، في فهم المذهب، و عده عيباً على صاحبه، و خطأ الصديق، في تقدير الخطر المترتب على ما فهمه، كما سيعرفه القارئ.

و بالنظر إلى هذه الفروق، يكون قول الدكتور أقرب إلى قول صاحب الأسفار رديف الفلاسفة منه إلى قول الصديق المرحوم، و إن كان الدكتور يقول ما يقوله من غير شعور بانه يختار مذهب الفلاسفة، أو الملاحدة، على مذهب علماء الإسلام.

[78] بأن يستحيل خلافها، لاستلزامه تسلسل العلل الممكنة، لكن لا محال في مذهب الأشاعرة و الماتريدية أيضا؛ إذا لم توجد ضرورة مطلقة على ما فهم هذا العالم.

فهل يرضى أن يكون إله المتكلمين عامةً، القائلين بأن الله فاعل مختار، و فيهم هذا العالم نفسه، غير واجب الوجود؟

و هل يرضى بعدم الضرورة في كون الكل أعظم من الجزء، و في كون اجتماع النقيضين محالاً عنده، و عند هؤلاء القائلين؟؟

و مما شق علي، و كان عجباً منه، رده لمسلك الأشاعرة و الماتريدية إلى الفلسفة الحسبانية القريبة من حسبانية "هيوم"، رغم ما أبداه من الحذاقة -التي لا تفارق قريحته- في إيجاد سند من التجربة للاستدلالات العقلية، التي لا يؤمن المتعلم المصري إلا بها، و يعيب الاستدلال العقلي، بأنه ينقصها.

على أنا نقدر قدر هذه التجربة، التي اكتشفها ذلك العالم الحاذق، بسهولة، و استخرجها من اطراد سنة الله في خلق العلم، بالنتيجة، بعد خلق العلم بمقدمتي القياس المنطقي، أعني الصغرى، و الكبرى، و التي يتفق المستدلون بالأدلة العقلية على الشعور بها، بعد هذا التنبيه، سواء قالوا بإسنادها إلى خلق الله، أو إلى لزوم العلم بالنتيجة للعلم بالمقدمتين...

نقدر قدرها، من غير تزلف إلى العلم الحديث، و من غير تسليم بتنزل قيمة العلم بالنتيجة بسبب هذه التجربة من العلم الضروري إلى العلم التجربي.

بل نضم قيمة التجربة المكتشفة إلى قيمة الدليل العقلي، فنقول: كل دليل عقلي يتضمن دليلاً تجريبياً أيضاً، و يستتبعه؛ نقول هكذا، و نشكر ذلك العالم.

أما الإشكال العظيم، الذي تعلق به ذهنه، و الذي لم يشعر به إشكالاً، و لم يقدِّر الخطر المتولد منه؛ فحله: أن استخراج عدم وجود القضية الضرورية في علم البشر من كون الله تعالى خالق العلم بنتيجة القياس المنطقي، بعد العلم بصغراه و كبراه، و كونه فاعلاً مختاراً، لا فاعلاً موجباً، مضطراً في خلق هذا العلم الثاني، و لا في خلق أي علم في ذهن البشر؛ توهمٌ لا محل له...

و الحق الذي لا ريب فيه، أن علم البشر، ينطوي على قضايا<163> ضرورية، كما ذكرنا أمثلتها، و نضيف إليها هنا القضايا الرياضية، و الهندسية.

فهل يتردد أحد، و لو كان أشعري المذهب، أو ماتريديهُ في القول بأن كل اثنين في اثنين يساوي أربعة، قضية ضرورية مطلقة؟

و ليس مذهب الأشاعرة، و الماتريدية، و لا مذهب المتكلمين عامة، القائلين بأن الله تعالى فاعل مختار، لا فاعل موجبٌ؛ مذهب "هيجل"، و إن شئت فاذكر قضية "اجتماع النقيضين محال".

فهل إذا حكم الإنسان بهذه القضية، يحكم بها على أن منطوقها ليس بضروري أن يكون صادقاً، و إنما هو من قبيل الاحتمال الراجح؛ لأن الله تعالى، الذي يخلق العلم بهذه القضية، و أمثالها، في ذهن الإنسان، فاعل مختارٌ عندنا، و عند أئمتنا في علم أصول الدين، فاعلٌ مختارٌ، يمكنه إذا شاء أن لا يخلقه في أذهاننا، فنصبح شاكين في صدق تلك القضايا، و نحن أناس من ذوي العقلو كما كنا؟

لا، لا بل نكون عندئذ على خلاف ما نحن الآن عليه من العقول، من طراز عقل "هيجل".

نعم، و نحن نسلم في حالتنا الحاضرة، و بعقولنا التي نحكم بها في الأمور، أن حصول العلم بتلك القضايا الضرورية في الإنسان، لم يكن ضروريا، لكون خالق ذاك العلم مختاراً في خلقه، و في خلق الإنسان، الذي هو عالمه.

فلو شاء الله لم يخلق الإنسان، و لو شاء مع خلقه أن يخلقه غير عالم بتلك القضايا الضرورية، التي يعلمها بفطرته، و بداهة عقله، من غير حاجة إلى التعلم و الاكتساب...؛ كان قادراً عليه، و كان في داخل قدرته أيضاً، بعد خلق الإنسان، و تعليمه القضايا البديهية الضرورية أن لا يعلمه النظريات، أو ما شاء منها، بعدم خلق العلم بالمقدمات أيضاً على مذهب جمهورهم.

و مع كل هذه الإمكانات لا منافاة بين كون بعض العلوم البشرية ضرورياً، و بين كون حصول هذا العلم فيه غير ضروري؛ إذ الضرورة المنفية صفة الحصول، و الضرورة المعترف بها صفة العلم الحاصل.

و إن شئت فقل: إن خلق العلم في الإنسان ليس بضروري للخالق، مع كون العلم المخلوق فيه ضرورياً، بعد إرادة خلقه كذلك، أي ضرورياً<164>.

و توضيحه أن سنة الله الجارية على خلق العلم في الإنسان، جارية على خلقه في درجات مختلفة من اليقين البديهي، و البرهاني، و التجربي؛ و الأولان ضروريان، و الثالث غير ضروري.

فإذا شاء الله أن يخلق فيه اليقين الضروري البديهي، خلَقه كما شاء، من غير أن يحوجه إلى الاستدلال، و الاكتساب؛ و هذا النوع من العلم، يظهر في الإنسان، مع انكشاف عقله، و يكون عدده قليلاً جداً.

و إذا شاء أن يخلق فيه العلم الضروري البرهاني، خلقه، كما شاء، مع خلق العلم ببرهانه العقلي، و هذا العلم يحتاج إلى الاكتساب بالتفكير و التعلم، و يختلف في الكثرة و القلة، باختلاف الأشخاص.

و إذا شاء أن يخلق فيه العلم التجربي، خلقه، مع خلق تجربته؛ و هو كثير أيضاً، و مختلف في الكثرة، باختلاف الأشخاص.

و لا يمنع الله عن خلق أي قسم شاء، من أقسام اليقين المذكورة، فيمن شاء من عباده، كونُه فاعلاً مختاراً، لا ضرورة تدعوه إلى فعل الخلق، بل يؤيد خلقَ ما يشاء فيمن يشاء، كونه فاعلاً مختاراً في أفعاله.

فالله مختار في خلق اليقين الضروري في عبده، بشأن أي مسألة، و العبد الذي أراد الله أن يخلق فيه اليقين الضروري، في مسألة من المسائل، يكون مضطرا في علمها، لا مختاراً؛ إذ لا منافاة بين اختيار الخالق في فعل الخلق، و اضطرار العبد في قبول ما خلق فيه من العلم؛ فيكون هذا العلم علماً ضرورياً له، لأن الله تعالى اختار له هذا النوع من العلم.

غاية ما يلزم من كون الله مختاراً في خلق العلم بالنتيجة، بعد العلم بمقدمتي القياس المنطقي، انه قادر أيضاً على أن لا يخلقه، لكن إذا أراد أن يخلقه، كما هو سنته، و أراد كونه علماً ضرورياً، كما هو سنته، بعد العلم بالمقدمتين الضروريتين، فلا بد أن يكون كذلك.

و إلا فليس الأشاعرة و الماتريدية، القائلون بأن الله إذا أراد خلق العلم الضروري بالنتيجة في ذهن العالم بالمقدمتين، لا يقدر على ذلك، مع أنه قادر على خلقه، من غير سبق العلم بهما، كما في علم الإنسان بالبديهيات الأوليات.

و لا قائلين بجواز تخلف مراد الله عن إرادته، بأن أراد خلق العلم الضروري بالنتيجة في عبده، فحصل به العلم<165> الغير الضروري، لكون الخالق مختاراً، و فعلِ الخلقِ غيرَ ضروريٍّ له.

فهل لا يقدر الخالق المختار على خلق العلم الضروري، في أحد، و يقدر عليه الخالق المضطر؟

و لو فرض كون العلم المخلوق في الناس ضرورياً، أو غير ضروري، تابعاً لكون الخالق مضطرا في خلقه، أو مختاراً؛ بدلاً من أن يكون تابعاً لإرادته، لزم أن يكون كل علوم الإنسان ضرورياً، أي في أعلى درجات اليقين، على مذهب الخصوم، القائلين بأن الله تعالى فاعل موجب، و لا توجد عندهم قضايا مما ذكر في موجهات المنطق، دون الضرورة المطلقة، كما لم توجد قضايا ضرورية للإنسان

عندنا نحن، القائلين بأن الله تعالى فاعل مختارٌ، كما ظنه العالم الكبير المذكور.

مع أن أولئك القائلين بالإيجاب في فعل اللـه، لا يقولـون بـأن كل قضـية في علم الإنسـان ضـرورية مطلقـة، منطقية، كما لا نقول نحن بأن كل قضية في علمه يكـون فيما دون الضرورة المطلقة.

انتهى البحث، الـذي رأينا التنبيه عليـه، من اللازم قبل الشـروع في إثبـات وجـود اللـه، بدليله العقلي المعـروف عند علمائنا المتكلمين.

و الآن نشرع فيه...

[الشروع في "برهنة العقل على وجود الله"]:

كنا قلنا في صدر هـذا البـاب الأول، إن التعبـير المشـهور في علم الكلام لهـذه المسـألة، مسـألة "إثبـات الـواجب"، لكون معنى "وجود الله"، عند علماء هذا العلم: "وجود من يجب وجوده".

فـ "وجود الله تعالى" يثبت من طريق وجوبـه، و ليس في الموجودات ما يثبت وجوده من طريق وجوبه إلا الله.

فكأن "مسـألة وجـود اللـه"، لم يكن طريق وضـعها موضع البحث، أن يقال: "هل الله موجود"؟

و إنما طريق وضـعها، أن يقـال: "هل يوجد موجـود، يجب وجـوده؟ أم يكـون كل موجـودٍ ممكنَ الوجـود، لا واجبـه، كالعـالم المشـهود، الـذي كـان في الإمكـان أن لا يكـون موجوداً"؟

و إنما قلت في صـدر هـذا القـول: "كـأن"، بنـاء على أن قولنا "هل الله موجـود؟" يـؤدي أيضـاً إلى ذلك المعـنى المقصود.

لأن "الله" اسم للـذات الواجبة الوجـود، فـإذا ثبتت الحاجة إلى وجـود من يجب وجـوه، و لم يكف وجـود الكائنـات الممكنة الوجـود، المسـماة<166> بـ "العـالم" في إنشـاء نفسها، أو بالأوضح، و لم يكن وجود هذه الكائنات الممكنة الوجود، من غير وجود موجود يجب وجوده، فذلك الموجود هو "الله"؛ و هذا طريق إثبات وجوده[79].

و توضيحه، أن هذا العالم مجموعة مركبة من الموجـودات، إلا أن كل جـزء من هـذا المجمـوع، و كـذا الكل المـركب منها؛ ليس بضروري الوجود، فكان ممكنـاً أن لا يوجد هـذا العـالم من أول أمـره، و الآن يمكن أيضـاً أن يطـرأ عليه العدم بعد وجوده، فيصبح كأن لم يكن، بعد أن كان.

و لا تقل كيف نحكم على العالم، و هو موجودٌ أمام أعيننا، بإمكان أن لا يكون موجوداً من أول أمره؟ أو نحكم بإمكان عدمه، بعد وجوده؛ مع أن الماديين يدعون أن العالم لا أول له، و لا آخر؟

لأننا -مع كوننا مخالفين لهم فيما يدّعونه- لا نمنعهم فيما نريد أن نقوله هنا، عن دعواهم تلك.

و كلامنا، في أن نفرض العدم للعالم؟ أو لا؟

و آخراً، فهل هذا الفرض ممكن؟ أو غير ممكن[80]؟

ثم نقـول: لا شك في إمكـان ذلك<167>، بمعـنى أنه لا يترتب شيء من المحالات العقلية -و المحال، لا يكـون إلا عقلياً- على تقدير أن يكون العالم غـير موجـود، و لا على تقدير عدم وجودنا نحن أيضاً مع العالم.

و لا يستطيع القائلون بأزلية العالم، و أبديتـه، أن يـذكروا أي مـانع عقلي يمنـع، و أي محـال عقلي يلـزم لو لم يكن

[79] و من هذا، لا يكون القائل بوجوده محتاجاً إلى رؤيته، إذ يثبت وجـوده، كثبـوت قاعـدة ضـرورية الثبـوت، و هي أن: "ممكن الوجـود، لا يمكن أن يوجود بـدون وجـود واجب الوجـود"؛ و الـذي يحتـاج القائل بوجـوده إلى رؤيته للتثبت في القول، هو الموجود الممكن الوجود.

فقد رأينا هذا العـالم، و قلنا بوجـوده، و لو أننا لم نـره، فما كـان هنـاك شيء يضطرنا إلى القول بوجـوده، و لا بوجودنا في ضـمن وجـوده؛ فقد انجلت من هـذا سـخافة عقل الطـالبين برؤية اللـه، ليعـترفوا بوجـوده علمياًّ، و هم يجهلون كيف يثبت وجود واجب الوجود.

فنحن في حاجة لا إلى موجـود عـادي، يثبت وجـوده برؤيتـه، بل إلى موجـود واجب الوجـود، و لا يثبت وجـود واجب الوجـود بالرؤيـة، لأن الوجوب لا يرى؛ و إنما يثبت بالدليل العقلي، الـذي يضـطرنا إلى القـول به.

فهـذا العـالم، مع كونه موجـوداً، محسوسـاً، لا نقيم الـدليل على وجـوب وجوده، كما أقمنا على وجوب وجود اللـه، مع كونه غـير مـرئي؛ إذ لو لم يوجد العالم، لم يلزم منه شيء غير عدم وجود العالم المفـروض عدمـه، لكن لو لم يوجد واجب الوجود، الذي لا يمكن وجود العـالم بـدون وجـوده لزم عدم وجود هذا العالم الموجود؛ و عدم وجـود الموجـود حـال وجـوده محالٌ، متضمن للتناقض؛ و هذا إجمال ما نذكره في التوضيح.

[80] استيقان الإمكان لعالم الكائنات المحسوسـة، و الاقتنـاع بعـدم وجـوب وجوده، على الرغم من وجوده المشهود، أمر جـدير بـأن نقف فيه وقفة العناية، لكون إثبات وجود الله، الذي هو إثبات وجود موجودٍ واحـدٍ، واجب الوجود؛ متوقفاً على هذا الإستيقان، و الاقتناع؛ و لكـون الـذين يكتبـون في هذا الموضوع من أساتذة مصر، لا يزالون يثيرون الشبه، حـول هـذه النقطة اتباعاً لتيارات الفلسفة الغربية.

فقد قـال الـدكتور محمد غلاب، أسـتاذ الفلسـفة في الجامعة الأزهريـة، (الجـزء الخـامس، من المجلد السـادس عشـر، من "مجلة الأزهـر")، عند الكلام على برهان ديكارت لوجـود اللـه، بعد أن نقل اعتراضـات "كـانت" عليه، التي لم ينبس بكلمة في دفعها، و التي سننقلها نحن أيضاً، و نـرد عليها.

[هـذا، و يضـيف "المسـيو لـيرو"، تلميذ "برجسـون" إلى المآخذ الأربعة المتقدمة، مأخذاً خامساً، و هو أن أسـاس هـذا الـدليل الطـبيعي، هو أن العالم ممكن؛ و هذا شيء غير مسلم، لأنه لا يبدو لنا شيء من الكائنـات ممكناً، إلا ما نجهل صلاته ببقية الأجـزاء الأخـرى للكـون، و لو تكشف لنا هذه الصلات، لرأينا أنه واجب، يستحيل تخلفه، و لأيقنا بأن ذلك الإمكـان المزعوم ضرب من السـذاجة، نجم عن الجهل بالنـاموس الكـوني العـام، الذي يربط المعلولات بالعلل ضرورةً].

أقول: لو تم ما قاله "ليرو"، كـان الخطب جللاً، و لم يقتصر ضـرره على برهان "ديكارت"، لإثبات وجـود اللـه، بل ينهـار به الـدليل العقلي، الـذي نعتمد عليـه، مع المتكلمين، في إثبـات هـذا المطلب الجليـل...؛ و كـان هواة العلم الحديث، يعيبون دليلنا بأنه ينقصه الاستناد إلى التجربة، فـإذا به -على قول "ليرو"- لا يتم من الناحية العقلية أيضاً، و إنما يقـوم على السذاجة الفكرية.

لكن الحق عندي، أن ما قاله "ليرو" غير وارد لا علينا، و لا على ديكـارت، و أن السـذاجة الفكرية لائحة في هـذا المأخذ نفسـه، لأنا نحن القـائلين مع ديكارت بإمكان العالم بجميع أجزائه، ننظر إلى إمكـان عـدم كل جـزء مع عدم الأجزاء الأخرى، التي نجهل صلاته بها، أو لا نجهل، و التي يكون العالم بسبب هذه الصـلات، بين أجزائه مجموعة مؤلفة من المعلـولات و عللها؛ و لا ننظر عند القول بالإمكان إلى معلولات مجردة عن عللهـا، أو إلى علل مجردة عن معلولاتها حـتى يـرد علينا اسـتتباع كل من الأجـزاء، التي هي علل، أو معلولات لما يتبعها من المعلـولات، أو العلل اسـتتباعاً ضرورياًّ، بل ننظر إلى مجموعة العـالم المؤلف من المعلـولات و العلـل، فنقول بإمكانها، و لا نـرى أي اسـتحالة في فـرض عـدم هـذه المجموعة بجملة أجزائها المرتبطة بعضها مع بعض، و لو كـان هـذا الارتبـاط واجبـاً ضرورياًّ بين الأجزاء يوجب وجود بعض منها وجود البعض الآخر.

و هذا هو معنى الإمكان، الذي ندعيه للعـالم، كما يقـال في أسـاس علم الهندسة، إنه مبني على أن كل ما ليس بمتناقض، فهو ممكن.

على أن الوجـوب الحاصل لوجـود المعلـول، من وجـود علتـه، هو الـذي يسمى "الوجوب بالغير"، الذي لا ينـافي "الإمكـان الـذاتي"، لا "الوجـوب بالذات"؛ الذي هو مـدار قطع الحاجة إلى الاسـتناد إلى العلـة، و الـذي لا يوجد في غير وجود الله.

و هذا "الوجوب بالغير"، الحاصل لوجود المعلـول من وجـود علتـه، الـذي خيل له الوجـوب أيضـاً من وجـود علتـه، يتسلسل بتسلسل العلـل، و معلولاتها، التي تتألف أجزاء الكون منها، فيجعل كلا منها واجب الوجود.

و يخيل لمن لا يقتنع باسـتحالة تسلسل العلـل، إلى ما لا نهاية لـه، استغناء الكون بهذا الوجوب، الموجود في كل جـزء من أجزائه عن اللـه، الواجب الوجود.

لكنا قد قضينا بعون الله، و توفيقه في عدة أمكنة من هـذا الكتـاب على هذا التخيـل، مثبـتين اسـتحالة ذاك التسلسـل، إثباتـاً تقر به عين طـالب الحق، و يطمئن إليه قلب من له قلب، أو ألقى السمع و هو شهيد.

و بهذا يتبين أن مأخذ "ليرو"، على برهان وجود الله، الذي سماه الدكتور غلاب: "المأخذ الخـامس"، يرجع تمامه إلى مأخذ "اسـتحالة التسلسـل"، الذي أثـاره "كـانت" على البرهـان؛ و يرجع تمـام القضـاء منا على مأخذ "لـيرو"، إلى القضـاء على مأخذ "كـانت"، و يظهر سـمو قـول "إميل

العـــــالم -مع ما فيه من أولئك القـــــائلين، و منا نحن المخالفين- موجوداً.

حتى إنا لو فرضنا قولهم بأزليته، و أبديته حقا؛ لما كفى ذلك وجوبَ وجوده، الذي هو فرق دوام الوجود، من حيث أن واجب الوجـود، لا يمكن فـرض عدمـه، بخلاف دائم الوجود.

و مثل هذا الموجود، الذي يمكن أن لا يكون موجوداً، لا يكون الوجود ضرورياً له<168>، بل قابل الانفكاك منه، إذ لو كان ضرورياً، لما أمكن أن ينفك منه الوجود، و قد قلنا إنه ممكن الانفكاك، و إن لم ينفك فعلاً.

و إذا كان الوجود غير ضروريٌّ له، يحتاج في كونه موجوداً، إلى موجودٍ آخر، يكون علة لوجودهِ؛ إذ لا يحصل له الوجود من نفسه، و إلا يلزم الرجحان من غير مرجح، و قد فسرنا ذلك بالتناقض المستحيل.

فالعقل، لا يُقنعه، و لا يُرويه وجود هذا العالم، فيُضطر إلى الاعتراف بوجود موجودٍ آخر، ليس من جنس العالم، الذي لا ضرورة في وجوده، و لا في عدمه، فتستوي قابلية<169> الوجود فيه، مع قابلية العدم، و يحتاج وجوده إلى ترجيح هذا الجانب، الذي يأتيه من ذلك الموجود.

و هذا الترجيح، يكون علة وجود العالم، و يكون وجوده بدون مرجحه، مناقضاً لكونه لا يميل بنفسه إلى أحد الجانبين من الوجود و العدم المتساويين له.

و الموجود الذي استبنطناه من وجود العالم، ليستند وجوده إلى ترجيحه، يجب أن لا يحتاج وجوده إلى مرجح، كما احتاج وجود العالم، إذ لا فائدة في استناد المحتاج إلى المحتاج.

فهذا الموجود الأعلى، المستغني عن المرجح، يُضطر العقل إلى الحكم بوجوده، على الرغم من كونه غير محسوس بالأبصار، و يَرى الوجودَ حقَّه أكثر من الكائنات المحسوسة، إذ لا يصح وجودها، إلا موقوفاً على وجوده...

هكذا يحكم العقل، إذا احتكمنا إليه، حين كان الذين عقولهم في أعينهم يقصرون الوجود على العالم المحسوس، و ينفون ما وراءه، أو على الأقل يشكون فيما وراءه.

فقد انجلى مما ذكرنا، أن الموجود على نوعين: موجودٌ وجوده غير ضروريٌّ له: يمكن الانفكاك منه، و يقال عنه الممكن بالاختصار؛ و هذا الموجود لا يوجد وحده، بل موقوفاً على وجودِ موجودٍ، يتقدمه، و يعطيه الوجود، و لهذا يدل وجوده على وجود ذلك الموجود المعطى؛ و موجودٌ، وجودهُ ضروريٌّ، لا يمكن انفكاكه منه.

فالأول، ما سوى الله، من جميع الكائنات، المعبر عنه بالعالم، و الذي لا يمكن أن لا يكون موجوداً، كما أمكن أن يكون، و كان؛ و لا يلزم محال عقليٌّ من فرض عدم وجوده، كما لزم من فرض عدم وجود الموجود الثاني، الواجب الوجود.

فإن قلت: إذا كان علامة كون الشيء ممكن الوجود لا واجبه، أن لا يلزم محال عقليٌّ من فرض عدم وجوده، كما لم يلزم من فرض عدم وجود العالم؛ فما هو الحال اللازم من فرض عدم وجود الموجود، الواجب الوجود؟

قلت: قد علمت أن الموجود الممكن الوجود، يحتاج في وجوده إلى موجود آخرَ واجبٍ وجودهُ.

سسه"، على أقوال أصحاب المآخذ المذكورة، التي شغل أذهان الكثيرين، كما شغل ذهن الدكتور غلاب.

و ذلك القول، الذي لم نأل جهداً في تحبيذه، في هذا الكتاب، بكل مناسبة، كما رأينا في إيتاء كل ذي حق حقه؛ "يمكن تصور عدم وجود الله، مع تصور عدم وجود العالم؛ و لا يمكن تصور عدم وجود الله مع وجود العالم".

و معناه، أنه لو لم يكن<170> الموجود الواجب، موجوداً، لزم أن لا يكون العالم الموجودُ موجوداً، و هو محالٌ عقلاً، مستلزمٌ للتناقض.

و لعل القارئ لا يحتاج إلى أن يعود، قائلاً: [فهمنا أن الموجود الممكن، الذي لم يكن الوجود ضرورياً له، يحتاج إلى موجودٍ آخرَ يتقدمهُ، و يعطيه الوجودَ؛ و من أين لزم أن يكون ذلك الموجودُ، المُعطِي، هو الموجودَ الواجبَ الوجود؟

و لم لا يجوز أن يكون هذا الموجودُ أيضاً، موجوداً، ممكناً، غير ضروريِّ الوجود، كالموجود المعطَى]؟

لأنه يعرف أنه على هذا التقدير، يكون الموجود المعطى -بالكسر- أيضاً، محتاجاً، كالموجود المعطَى -بالفتح- إلى موجودٍ ثالثٍ، يعطيه الوجود.

و لا يحصل أي نتيجة مطَمْئنةٍ للعقل من إسناد المحتاج إلى المحتاجِ، و من تكرار ذلك الاستناد بين المحتاجينَ الكثيرين، ما لم ينته الأمر إلى موجودٍ غير محتاج في وجودهِ إلى غيرهِ، و هو الموجود الواجب الوجودِ، الذي لا نعني بالله المنشود غيره.

فهذه خلاصة البرهان العقلي، الذي سنذكره مفصلاً لإثبات الواجب، و حسن ظني بالقارئ، أنه فهم المسألة من خلاصتها، قبل أن يقرأ تفصيلها، حتى أنه فهم أيضاً بطلان التسلسل، الذي يتضمنه إسنادُ المحتاج إلى المحتاجِ، و تكرارهُ في ذهنه بين المحتاجين، اللذين لا نهاية لعددهم، و الذي خفيَ بطلانهُ على عالم كبيرٍ، مثل الشيخ "محمد عبده"، و فيلسوف أكبر مثل "كانت"، كما سيجيء بحثه...

فهم القارئُ حقيقة البرهانِ من خلاصته، إن شاء الله، لكن في تفصيله فوائد أخرى، تزيد طالبَ الحق إيماناً، و اطمئناناً؛ و من أجل ذلك لا نضرب عنه صفحاً، كما يأتي.

لنا في إثبات وجود الله طرق متعددة، أشهرها طريق "العلّية"، و هو المعروف عند علماء الإسلام المتكلمين، و يسميه فلاسفة الغرب "الدليل الكياني"، و نحن نسلك في تقريره مسلكاً وسطاً، بين الأسلوب القديم الكلامي، و الأسلوب الحديث الغربي.

فنقول: "إنا نرى<171> في العالم حادثات، و تقلبات، حتى إن وجودنا نحن من جملة تلك الحادثات"[81].

فهذه مقدمةٌ، مبنية على الإحساس و المشاهدة، و مسلم بها عند أهل العلم القديم، و العلم الحديث، الذي يسمونه "العلم المثبت".

ثم ننتقل منها إلى مقدمةٍ أخرى؛ فنقول: "و لا بد لكل حادثٍ من علةٍ".

و هذه المقدمة، و إن كانت لا تستند بكليتها إلى الإحساس، و التجربة، و المشاهدة؛ بناءً على أن العلية أمر معنويٌّ، لا يشاهَد، و لا أناَّ لم نشاهِد كل حادثٍ، إلا أنها ليست دون المقدمة الأولى -المبنية على الحسِّ- في القوة؛ بل أقوى منها.

لأن حصول العلم بالمحسوس، بواسطة الإحساس، يتوقف عند التحليل العلمي على تصديق هذه المقدمة الثانية، كما سبق بيانه.

و لهذا، يحق القول، بأن: "الشبهة في مبدإ العلية، تستلزم الشبهة في وجود المحسوسات".

و أصله، أن هذا المبدأ، القائل بـ: "لزوم علة لك حادثة"، من مبادئ الذهن الأولى، المدبِّرة له.

81 كنا جنحنا في الخلاصة السابقة، إلى "مسلك الإمكان"؛ و نجنح في التفصيل إلى "مسلك الحدوث"، لكونه أوضح.

أعـني، القضـايا الـتي يتوقف عليها عقل كل إنسـانٍ، و يحكم بها، قبل الحكم بسائر القضايا، و يجعل لها قيمةً، و أهمية تجعلانها فوق كل مناقشة.

و تلك القضـايا للتفكـر، كالعضـلات للمشـي، على تشـبيه الفيلسوف "له بينج".

فكل إنســــــانٍ يســــــتخدمها، و ربما لا يعرفها في حالته الابتدائيــة، أي يسـتخدمها من حيث لا يشـعر، و هي آخِـرُ تـأمين على ما يعـرف الإنسـان، و ما يريد أن يعرفه من الحقائق؛ و لولاها، لما تقررت أي حقيقة في الأذهان.

قـال أرسـطو: [للمبـادئ الأولى خصـلتان؛ الأولى: عـدم احتياجها إلى الإثبـات بالـدليل. و الثانيــة: كونها معلومة بيقين، أعلى من جميع النتـائج، الـتي يمكن أن تُسـتنتج منها؛ لأن الاستنتاج مجرى اليقين، و المبادئ معادنه].

و قال أيضاً: [لو احتاج كل معرفة إلى البرهنـة، لاسـتحال العلم].

أي، للزم التسلسل في البراهين.

انظر كيف تنبه أرســطو لبطلان التسلســل، قبل أربعة و عشـرين قرنـاً؛ و إن لم يكن هـذا البطلان مفهومـاً لبعض الناس، حتى بعد إجماع العالم على قبوله<172>.

و جميع العلوم مـدين لــ "مبـدإ العليـة"؛ لأن العلم معرفة الشيء بسببه؛ و بعبارة أخرى بدليله؛ فلولا "مبـدأ العليـة" في الإنســان، لما انبعثت نفسه إلى تحــري الأســباب، و العلل، و ارتفعت العلوم.

و قد نبهنا فيما سبق، غير بعيدٍ، على أن المعرفة الحاصلة فينا، بوجود الأشياء التي نراها بأعيننا، و نلمسـها بأيـدينا، في الخارج؛ تنبني على "مبدإ العلية".

و لذا قلنـا: إن العلم بالمقدمة العقليـة، القائلة بـأن "لكل حادثة علـة"؛ أقـوى من العلم بوجـود المحسوسـات؛ لأن العلم بما يُبنى عليه الشيء، يتقدم العلمَ بالشيءِ.

و قد تأيد ذلك بقــول "أرسـطو"، المنقــول قريبــاً: [إن المبــادئ الأولى معلومــةٌ بيقين أعلى من جميع النتــائج، التي يمكن أن تستنتج منها؛ لأن الاستنتاج مجـرى اليقين، و المبادئ معادنه].

و هـذا الـذي ذكرنا في أهمية المبـادئ الأولى، كــ "مبـدإ العلية"، و "مبدإ التناقض"، مما لا خلاف فيه بين المذاهب الفلســفية؛ و إنما الخلاف في أن تلك المبـــادئ: فطرية مطلقاً؛ أو فطريةٌ للفردِ، مكتسبةٌ للنوع؛ أو مكتسبةٌ للفرد أيضاً؛ و أصح المذاهب أولها، كما أن الأخير أضعفها.

و لِما أن الفلاسفة الإلهيين قد يسـتدلون على وجـود الله بفطرية المبـادئ في الإنسـان، كـان مـذهب الملاحــدة الماديين على خلاف فطريتها، أي خلاف المذهب الأصح.

و تفصيل البحث في المبادئ الأولى، أكثر من هـذا، نرجئه إلى محل آخر من الكتـاب، لئلا يشـغلنا عن إتمــام ما كنا بصدده، من إثبات الواجب ببرهانه العقلي المشهور؛ و قد كنا أوردنا أولى مقدماتــــه، المبنية على الحس، و ثانيتها الناطقة بمبدإ العلية؛ ثم اشتغلنا ببيـان أهمية المبـادئ، و مبلغ قوتها اليقينية، عند علماء الغرب.

و يمكننا بيان أن "لكل حادث علـة"، على الطريقة المتبعة في علم الكلام، و هي:

كل حـادثٍ، يلـزم أن يكـون ممكنـاً؛ لا مسـتحيلاً، و إلا لما حدَثَ؛ و لا واجباً، و إلا لما سبقه العدم.

و الممكن، ما لا يقتضى لذاته أن يكــون موجــوداً، و لا أن يكون معدوماً.

فالوجود و العدم، سيان بالنسبة إليه؛ فإذا وُجدَ، وُجدَ لعلةٍ ترجحه لهُ، لئلاَّ يلزم الرجحـان من غـير<173> مـرجحٍ، و هو محـالٌ، و مسـتلزمٌ لعـدم تسـاوي الوجـود و العـدم، فيما فُرض تساويهما فيه.

و عدمُ التساوي فيما فُرضَ فيه التسـاوي، يسـتلزم خلاف المفروض، المؤدي إلى التناقض.

فعلى هذه الطريقـة، تكـون المقدمة الثانية من مقـدمات البرهان على وجـود اللـه، القائلة بـأن "لكل حـادث علـةٌ"، ثابتةً بالبرهان، و على الطريقة الأولى تكون بديهية.

و لك أن تعتــبر الاســتناد إلى "لــزوم الرجحــان من غــير مرجحٍ" في طريقة المتكلمين لإثبات الواجب، استناداً في المعنى إلى "مبدإ العليـة"، ثم تـردَّ ذلك المبـدأ إلى "مبـدإ التناقض".

بـأن تقـول: لـولا أن لكل حـادث علـةٌ، بـأنْ حـدث الحـادثُ بنفسهِ، من غير وجود علةٍ لحدوثهِ، لزم الرجحانُ من غــير مرجحٍ، و هو تناقضٌ محالٌ، كما علمت آنفاً.

و مع كـون "مبـدإ العليـة" نفسِـه من "المبـادئ الأولى"، المدبِّرة للذهن، مستقلا عن "مبـدإ التنـاقض"، و مسـتغنياً عن الإثبـات بـرده إليـه؛ و تصـوير خلافـه، في "صـورة الرجحان من غير مرجح".

ففي رده إليه، كما فعله علماء الكلام، فائـدة من حيث إن "مبدأ التناقض" أشد المبادئ وضوحاً.

و لـذا قـال "كـانت": [أو أمـارةِ حقيـةِ أيِّ معرفـةٍ، كونُها سـالمةً من التنـاقضِ؛ و كـان علم الهندسة مبنيا على إمكان كل شيء لا تناقض فيه].

و من هــذا، نـرى علماءنا المتكلمين لم يـدوِّنوا المبــادئ الأولى، كما دونه الغربيون، بل اكتفوا بإسـناد كل مسـألة في المرحلة الأخـــيرة، من مراحل إثباتها إلى أحد أمـــورٍ معلومة عنـــدهم، متداولة فيما بينهم؛ كـــ "لــزوم خلاف المفــروض"، و "تحصــيل الحاصــل"، و "المصــادرة على المطلـوب"، و "الرجحـان من غـير مـرجح"، و "الـدور"، و "التسلسل"، و "توارد علتين مستقلتين على معلول واحدٍ شخصيٍّ"؛ و كل هذه الأمور محالٌ، متضمنٌ للتناقضِ.

حتى إن "ارتفاع النقيضين" -الذي اعتبره الغربيون "مبــدأ التناوب"، و هو ثاني الفرعين عندهم لـ "مبدأ العينيــة"، و أولهما "التناقض"-، يمكننا أن نرده أيضاً إلى "التنـاقض"، الذي هو أوضح المبادئ، و أقربها إلى أفهام الناس.

لأن رفع أحد النقيضــين، يسـتلزم إثبـات الآخــر، و رفــعَ الآخر، يستلزم إثبات الأول؛ فيحصل من رفعهما التناقض، أي "اجتماع النقيضين"<174>.

فــإذا كــان "لا بد لكل حـادث من علــة"، و إلا "لــزم منه الرجحان من غير مرجح"، و لـزم منه "التنـاقض"؛ فإما أن تكون العلة أيضاً حادثةٌ كالمعلولِ، أو قديمة واجبةٌ.

فعلى الشق الثاني، يثبت المطلوب؛ أعني وجود الــواجب، الــذي يكــنى به عن اللــه، كما يكــنى عنه في اصــطلاح فلاسفة الغرب بـ "المطلق".

و على الشق الأول، يلـزم أن تكـون هـذه العلة القريبـة، المتصلة بالمعلول، مسـتندة إلى علة أخـرى بعيـدة، و هي علة العلة.

فإن كانت هذه البعيـدة قديمة واجبـةً، ثبت المطلـوب في المرحلة الثانية، و إن كانت ممكنة احتاجت إلى علة أخرى، أبعد من الثانية، التي هي علة العلة.

و هكذا دواليك، إلى أن تتسلسل العلل، أي علل الحادثات، الحادثــةُ إلى غــير نهايــةٍ، فيلــزمَ التسلسل المحــالُ، أو ينقطع التسلسل في علة تكـون قديمــةً، واجبــةً؛ و يثبت المطلوب.

هـذا هو الـدليل العقلي، المنطقي، القـائم على المطلب الفلسفي، الأعلى؛ أعني "إثبـات الـواجب، ليكـون وجـودهُ أساساً، و مبدأً لوجود العالم".

و كل واحدةٍ من مقدمات الدليل يقينية، و إن كان بعضــها حسية، و بعضها عقلية بديهية، أو مبرهنة.

و ســتعرف أن اليقين البرهــاني لا يقل قــوة عن اليقين الحسي التجريبي، بل هو أقـوى منـه، و أقـرب إلى اليقين البـــديهي؛ لاقترانه بالضـــرورة، الـــتي لا يجوزها اليقين الحسي مهما قَوِيَ.

فمقـدمات هـذا الـدليل، أدناها درجـةً في اليقينيــة، هي المقدمة الأولى، المبنية على الحس؛ أعـــــــني المقدمة القائلة بـ "وجود أي حادث في الدنيا".

فإذا كانت مقدمات الدليل يقينيـة، كـانت النتيجة المترتبة عليها أيضاً يقينيـة، إلا أن مرتبتها في اليقين، تكـون على قــدر أدنى المقــدمات مرتبــةً فيــه، لأن نتيجة القيــاس المنطقي تتبع أخس المقــدمتين اللـــتين يتــألف منهما القياس.

حتى إن هذه الكائنات المحسوسة، التي نسميها "العالم"، إن لم تكن موجـودةً، و كـانت حواسـنا تغالطنـا، فعند ذلك ينهار الدليل الذي أقمناه لإثبات وجود الله، بانهيار مقدمة من مقدماته.

لكنا نحمد الله على أننا لســـنا <175> نحن، و لا قراؤنا من الحسـبانية، الـذين لا يسـتيقنون وجـود العـالم، و ينفـون اليقين في كل شـيء؛ و الـذين لم يتسـلط مـذهبهم على فلاسـفة الإسـلام، تسلُّطه على الفلاسـفة اليونـانيين، و الغربيين.

و نحمد الله أيضـاً على أننا لسـنا من المفكـرين، القئلين بأن العالم عبـارة عن صـورة نفسـية، أنشـأتها أذهاننا في نفسها، و مخيلاتُنا في الخـارج، و هم أشـباه الحسـبانيين، الذين يتزعمهم الفيلسوف "كانت".

كما نحمد الله على أننا لسنا من القائلين بوحـدة الوجـود، بالمعنى المتصور عند غلاة الصـوفية، المتـوهمين التوحيد العاليَ في قولهم: "لا موجود إلا الله"، و المعتـبرين كلمة التوحيد المعروفة في الإسلام -أعني لا إله إلا الله- توحيد العامة.

و هذا على الرغم من جنوح بعض العلماء لقـولهم هـذا، و تورُّطهم فيه، مثل الإمام الغزالي، جرأة عظيمـة، و غفلـةٌ شنيعة تجاه نص كتاب الله، القائل: ﴿فَـاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَـهَ إِلَّا اللَّهُ﴾[محمد:19]، و القائـل: ﴿شَـهِدَ اللّـهُ أَنَّهُ لاَ إِلَــهَ إِلاَّ هُـوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ قَآئِمَاً بِالْقِسْطِ﴾[آل عمران:18].

فهل الله، و الملائكة، و أولو العلم أيضاً من العامة؟

مع ما في نفي وجود العالم، مختلفـاً عن وجـود اللـه، من إعدام الدليل الـذي يثبت به وجـود اللـه، عند أهل العلم، و قطع الطريق على التفكير في خلق الســماوات و الأرض، الذي يحثنا عليه القرآن الحكيم.

و "نفيُ وجـود موجـودٍ غـير اللـه"، معنـاه إمـا: "إنكــار المحسوسات"؛ و إما "اتحاد كل شيء مع الله"؛ و المعـنى الأول -و إن كان هو الظاهر من كلامهم في بادئ الـرأي-، لكن التحقيق الـــذي ســـنوفيه إن شـــاء الله في الفصل الأول، الخاص بمسألة "وحدة الوجـود"، من البـاب الثـاني لهـذا الكتـاب، يريك أن مقصودهم من "نفي موجـودٍ غـير الله"، هو المعنى الثاني.

يعنـون أن كل موجـودٍ نـراه في العـالم هو اللـه، من غـير إنكــار منهم لوجـود العــالم المحســوس، و إنما ينكــرون وجودهُ على أنه غير الله.

و خلاصة مذهبهم الاتحـاد الحقيقيُّ، و التغـاير الاعتبـاري، بين الله و بين الأشياء.

و على هذا، لا تصل إليهم مؤاخذتنا، بأنهم أعـدموا الـدليل على وجود الله بإعدام العالم؛ لأنهم لم يُعـدِموا الـدليل، و إنما ألحقوه بالمدلول.

بل كيف تصل إليهم مؤاخـــذتنا، و هم ترقـــوا إلى مرتبة الألوهية<176>، مع كل جزء من أجزاء العالم المشهود!! و إن لم نكن أيضاً أدنى مرتبة منهم في مذهبهم الجنوني.

نعود إلى ما نحن فيه...

و بمناسـبة إثبـات الـواجب بالـدليل العقلي الآنف الـذكر، يجــدر بنا التنبيه على خطأ الــذين يضــعون المعقــولات المـبرهن عليها فيما دون المحسوسـات، و سـوف نُـوفِّي حق هذا التنبيه في مناسبات مختلفة.

فالعاقل يدرك وجود الله، كما يدرك وجـود المحسوسـات، أعـني أن إدراك وجودهـا، ليس أقـوى من إدراك وجــودهِ بدليله العقلي المنطقي.

قال "له بينج"، و هو من أكبر الفلاسفة الغربيين الألمان: [إن اليقين البرهـاني، عبـارة عن اليقين البـديهي، الـذي ينطبق على رابطة بين الحقـــائق المتعـــددة، بـــدلاً من انطباقه على حقيقة منفـــردة]؛ كما في "المطـــالب و المذاهب".

و قال "ديكارت": [نحن ندرك وجود الإدراك، و وجود اللـه، المسـتنبَطاً منـه، بلا واسـطةٍ؛ أما وجـود العـالم، فليس له مؤيدٌ غير صـدوقية اللـه، الـذي لا يحتمل أن يخـدعنا، فيما جعلَنا ندرك وجود العالم، و نعاينه] [82].

و قول "ديكارت" هذا، طـورٌ آخر في إدراك وجـود اللـه، و هو طورٌ يليق بخواص العقلاء، غـير ما ذكرنـاه، و ابتكرنـاه في صدر هذا المطلب؛ و سنذكر قول "ديكـارت" هـذا في عداد طرق إثبات الواجب.

أما طريق الإثبات المعروف، الـذي انتهينا منه قريبـاً، فهو طريقٌ عامٌّ، يدركه متوسطو العقول، كما يدركه الخواص.

و إني أتحدى كل من يأبون الاعتراف بقـوة هـذا الـدليل و قطعيتـــه، أن يـــأتوا باعتراضـــهم عليـــه، من أي ناحية استطاعوا<177>.

نعم، ههنا بحثٌ، يمكن أن يخالج أذهان القارئين الأيقـاظ، المعقـبين لما كتبنـاه في هـذه المسـألة إلى هنا بالدقة و الاهتمـــــــام؛ و هو أنه إذا لم تكن المقدمة الأولى من مقـدمات البرهـان لإثبـات وجـود اللـه، في أعلى درجـات اليقين، و كـــانت نتيجة القيـــاس المنطقي تابعة لأخس مقدماتـه، لم يثبت بهـذا البرهـان وجـود اللـه على الوجه المطلوب، الذي هو أن يكـون وجـوده ضـرورياً، و الـذي به يتحقق كونه "واجب الوجوب".

مع أنا قد قلنـا، فيما كتبنا من قبـل، بصـدد هـذا البحث -و لم نأل في إيتـاء البحث حقـه-: "إنه لو لم يكن لأي قضـية في الدنيا ضرورة الثبـوت، فقضـية وجـود الله ثابتة ثبوتـاً ضرورياً".

و الجواب: أن هذه الشبهة الأخيرة، الـتي تُلاحظ مماسـتها بالضــرورة اللازمة لوجــود اللــه، إنما نأتيها من فقــدان الضرورة في وجـود العـالم الـذي يُبـنى إثبـات وجـود الله على وجوده.

و إن شـئت فقـل: إن الشـبهة في ثبـوت وجـود الله على الوجه المطلوب، تأتي من الشبهة في ثبوت وجود العالم؛

[82] على أن الفيلسـوف الإرلنـدي "برقله ي"، يبـني مسـألة "وجـود اللـه" على اليقين الحسي، لأنه ينكر المادة، و يقول بقيام المحسوسـات بالله تعـالى، بعد ردها إلى المعقـولات؛ و سـيجي من درس مذهبه عند الكلام على فلسفة "كانت".

و هذه الشبهة -التي تساور وجود العالم- إما أن تعتريه من خلاف الفلاسفة المرتابين في وجود العالم المشهود، أو من كون العالم موجوداً، غير ضروري الوجود، لكونه ممكناً، لا واجباً.

لكنا لا نعقد بمخالفة أولئك الفلاسفة المخالفين لبداهة الحس، و لا نشك في وجود العالم، ثم نعتبر الوجود ضرورياًّ له، ما دام موجوداً.

و كنا سمينا هذا النوع من الضرورةِ: "الضرورةَ بشرط المحمولِ"؛ و هي كافيةٌ لاستلزام الضرورة المطلقة، لوجود الله، بناء على صدق قولنا: "إن كان العالم موجوداً، ضروري الوجود، ما دام موجوداً؛ فوجود الله ضروريٌّ ضرورةً مطلقةً، ليكون موجدَ هذا العالم المحتاج إلى الإيجاد"، فيندفع تأثير الشبهة الثانية أيضاً، المتصلة بوجود العالم، في قضية "وجود الله، الضروري الوجود".

و لو أعرنا للشبهة الأولى، الآتية من خلاف الفلاسفة الريبيين شيئاً من الاعتداد، و قلنا في تصوير قضيتنا: "إن كان العالم موجوداً؛ فالله موجودٌ بالضرورةِ"<178>؛ كفانا في إثبات المطلوب.

و لا يرد علينا انتفاء هذه الضرورة، لوجود الله على تقدير عدم وجود العالم، لأنا لا نكتم أن دليلنا على معرفة وجود الله، هو وجود العالم... فإذا انتفى الدليل، يكون انتفاء المدلول، الذي هو معرفة وجود الله طبيعياً.

و بهذا الكلام ينقطع دابر كل شبهة تحوم حول المقدمة الأولى لدليل إثبات الواجب.

[إقامة الدليل على وجوب بطلان تسلسل العلل الممكنة، من غير انتهاء إلى علة واحدة]:

ثم يأتي دور الاعتراض المشهور على الدليل، بـ "منع بطلان تسلسل العلل الممكنة، من غير انتهاء إلى علة واجبة"؛ و الذي يتوقف تمام هذا الدليل عليه.

و جوابه المشهور أيضاً، بإقامة "برهان التطبيق"، أو "برهان التضايف" على استحالة التسلسل، المذكورَين في كتب المتكلمين.

استحالة تسلسل العلل إلى ما لا نهاية له، أمر مسلمٌ من عهد أرسطو إلى زماننا؛ و قد صرح به كثيرٌ من فلاسفة الغرب قديماً، و حديثاً؛ على الرغم من أن الفيلسوف "كانت" ناقد أدلة وجود الله المعروفة، على ما سنذكره مع الرد عليه، ذكر بين وجوه انتقاده عدم التسليم باستحالة التسلسل أيضاً.

و قد قال "رونوويه"، مؤسس الفلسفة الانتقادية الحديثة، في كتابه الذي ألفه "انتقاد فلسفة كانت": [نحن نقول -مع أرسطو، واضع دليل المحرك الأول في إثبات الواجب، و الذين جاءوا بعده، ممن لا يحصي عددهم من الفلاسفة، و حتى مع "كانت" نفسه أيضاً، بالنظر إلى أقواله في غير هذا الموضع، و هو موضع نقده لأدلة إثبات الواجب-: إن احتياج الفكر إلى الوقوف في مرحلة ما، عند رجوعه من علة إلى علةٍ، قانونٌ من قوانين العقل].

قال هكذا، و عد اعتراض "كانت" سفسطفة.

و لوقوع التردد من بعض العلماء قديماً و حديثاً في التسليم ببطلان تسلسل العلل إلى غير نهاية، مع كون تمام الدليل المذكور، القائم على إثبات الواجب، متوقفاً على إبطاله، اعتُبر من الأفضل و الأسلم أن لا يحتاج دليلُ إثبات الواجبِ إلى إبطال التسلسل.

و زاد شيخ الفلاسفة ابن سينا -على قول المغفور له مترجم "المطالب و المذاهب"<179>-، و صاحب المطارحات -على قول صدر الدين الشيرازي، مؤلف "الأسفار الأربعة"-؛ في دليل الإمكان: [أن مجموع سلسلة العلل الممكنة، غير المتناهية أيضاً ممكنٌ، فيحتاج إلى علة غير داخلة في السلسلة، و هو الواجب].

قالوا: [و بهذه العلاوة، يستغني الدليل عن إبطال التسلسل] [83].

و فيه: أنه لا يمكن أن يتصور المجموع لسلسلة العلل غير المتناهية، فلو كان لها مجموع، كانت متناهية؛ و إن سلم تصور المجموع لها، فلا يسلم احتياج المجموع إلى علة، لعدم وجوده في الخارج مستقلاً عن وجود آحاد العلل.

ثم إن هذه العلاوة، التي ادعى مخترعها، و مستحسنوها أنها تغني الدليل عن إبطال التسلسل، ليست موجَزةً، كما قُررت هنا؛ بل فيها طولٌ ملأ كثيراً من الكتب الكلامية الكبيرة، و أملٌ، بحيث يجوز أن يقول الإنسان: إن إثبات الواجب معلقاً بها، فسلام على إثبات المدعَى، و غلبةِ الخصم؛ و إبطال التسلسل أسهل منها بكثير.

مع ما يرد عليها قطعاً، أن "علة مجموع آحاد السلسلة، مجموع علل تلك الآحاد".

و يرد عليها أيضاً "النقض الإجمالي"[84]، بسبب جريانها في "المجموع المركب"، من "المجموع الأول"، و "علتِه الواجبة"، بعد إثبات الواجب بهذه الطريقة.

بأن يقال، علاوة على العلاوة: إن المجموع المركب من الواجب و معلوله، الذي هو مجموع هذه الكائنات الممكنة، ممكنٌ أيضاً؛ لتركبه من الواجب و الممكن، و كونِ المركب من الواجب و الممكن ممكناً، لا واجباً؛ على قاعدة كون المركب من الداخل و الخارج خارجاً[85].

فيحتاج هذا المجموع<180> الثاني أيضاً، الأكبر من المجموع الأول، إلى علة...

فعلته إما نفس هذا المجموع، أوجزؤه، أو خارجٌ عنه، إلى آخر ما ذكروه في العلاوة الأولى.

ثم انتهوا إلى أن العلة خارجةٌ، و واجبةٌ؛ فحينئذٍ يحصل مجموعٌ ثالثٌ مركبٌ من المجموع الثاني الممكن، و علته الواجبة؛ و هو ممكن أيضاً، محتاج إلى العلة...

و هكذا يُنتقل، و يرتقى من مجموع إلى مجموع أكبر منه، و يلزم التسلسل في المجموعات، و يصبح صاحب العلاوة الأولى، الهارب من إبطال التسلسل الأول مضطراً إلى إبطال هذا التسلسل الثاني، ليُنهِيَ تواليَ المجموعات الممكنةِ، المحتاجة إلى علةٍ، و لئلاّ يلزم تعدد الواجب بعدد المجموعات المتسلسلةِ.

هذا، و أنت ترى اختلافاً بين العلامة التفتازاني -شارح العقائد النسفية-، و بين الفاضل الخيالي -صاحب التعليقات الهامة على شرح العلامة-، و الفاضل السيلكوتي -صاحب التعليقات على تعليقات الخيالي-؛ في:

هل إثبات الواجب يتوقف على إبطال التسلسل؟

أم إبطال التسلسل يتوقف على إثبات الواجب؟

و في أن هذا الدليل، المقرون بالعلاوة الذي انتقدناه، دليل لإثبات الواجب، مستغنٍ عن إبطال التسلسل؟

أم دليلٌ لبطلان التسلسل؟

---

[83] فكأنه لم يمكنهم إبطال تسلسل العلل الممكنة في ذاته، فاحتاجوا إلى البحث عن علة مجموع تلك العلل المتسلسلة، ليتوسلوا بها إلى وجدان ما ينشدونه من البطلان، المترتب على تقدير عدم الواجب.

[84] "النقض الإجمالي": اسم في عرف علماء قانون البحث و المناظرة، لشكل مخصوص من أشكال النقد.

[85] هذه القاعدة، من المبادئ العقلية، التي يستند إليها علماؤنا عند اللزوم؛ فالداخل: كناية عن أمر معين، مثل الموضوع، و المطلوب، و الخارج، كناية عما هو أجنبي عنه، فيكون الأول دائماً أخص، و الثاني أعم، و التركب منهما ينافي الخصوصية طبعاً.

و الفاضلان، اختارا الثاني في الاختلاف الأول، و الأول في الاختلاف الثاني.

و عندي: أن الاختلاف فيما قام عليه الدليل، إنما يتجه بعد ثبوت سلامة الدليل من الاعتراض، و حيث لم يتم الدليل المرتب لإثبات الواجب من غير حاجة إلى إبطال التسلسل، ثبتت الحاجة في إثبات الواجب إلى إبطال التسلسل.

و سقطت دعوى الفاضلين المذكورين، في توقف إبطال التسلسل على إثبات الواجب؛ لأنه إذا توقف إبطال التسلسل على إثبات الواجب، في حين أن إثبات الواجب متوقف على إبطال التسلسل، لزم الدور<181>.

و سواءٌ كان إثبات الواجب متوقفاً على إبطال التسلسل، أو كان التسلسل متوقفاً على إثبات الواجب، فيلزم أن لا يكون خلاف في بطلان التسلسل عند المؤمنين، بوجود الواجب.

أما لزوم بطلانه، إن كان إثبات الواجب متوقفاً عليه، فظاهر.

و إما إذا كان بطلانه متوقفاً على إثبات الواجب، فلأن وجود الواجب ثابت لا محالة عند المؤمنين، و لو بدليل غير متوقف على إبطال التسلسل، و المتوقف على الثابت، ثابتٌ؛ فيلزم من هذا أن يكون بطلان التسلسل لا شك فيه عند المؤمنين بالله.

و منه يظهر بطلان ما ادعاه الشيخ محمد عبده، و شذ فيما ادعاه شذوذاً بعيداً؛ من أن "كل ما قيل في إبطال التسلسل، فعبارة عن أوهام و خيالات كاذبة"؛ و سيجيء الكلام عليه مستوفىً حقه.

و الحق عندي، أن تسلسل العلل إلى غير نهايةٍ، ظاهر البطلان، بحيث لا ينبغي للعقل السليم أن يستصعبه، فينحرف إلى سبيل أخرى في إتمام الدليل على إثبات الواجب.

و إني جد متعجب من أن يكون مسألة إبطال التسلسل، لا سيما تسلسل العلل، قد بقيت طول تاريخ الفلسفة في الشرق و الغرب، محل ثلمة، و موضع شبهة في أقوى أدلة إثبات الواجب، يختلف فيها العلماء و العقلاء، و لا تكفي البراهين المقامة عليها في إقناع الذين لا يزالون يشكون فيها، مهما كانوا قلةً ضئيلةً.

و قد كنت أنا قبل بضعة و عشرين عاماً، بينت هذه المسألة في كتابي "ديني مجدولر"، الذي ألفته باللغة التركية؛ و الآن ألخص ذلك البيان، و ربما أضيف ما يزيده إيضاحاً، فأقول:

قد علمت فيما سبق قريباً، أن الممكن لا يوجد من غير وجودِ علةٍ مرجحةٍ لجانب وجوده، المتساوي في ذاته مع جانب عدمه؛ فوجوده محتاج إلى وجود علة موجِدة.

و تلك العلة يجب أن لا تكون من الموجوداتِ الممكنة الوجود، مثل معلولها، كيلا تحتاج هي أيضاً إلى علة أخرى، بل موجوداً واجب الوجود.

فإذن، لا يوجد ممكن في الدنيا إلا و يكون وجوده بفضل موجودٍ آخرَ يتقدمه في الوجود، و يكون علةً لوجوده، المحتاج إلى العلة<182>.

فإذا نظرت في أي موجودٍ في العالم أمكنك أن تنتقل من وجوده الممكن إلى وجود موجودٍ واجب الوجود؛ فمسألة إثبات الواجب بسيطة إلى هذا الحد، حيث ترى كل ما في العالم موجوداً، يحتاج إلى موجودٍ غير محتاج.

أما إذا كان كل ما يستند بعضه إلى بعض في الوجود، محتاجاً إلى علةٍ موجدةٍ، بأن يكون جميع العلل و المعلولات من الممكنات المحتاجة إلى علة موجدةٍ، فالحاجة إلى العلة لا تزال باقية، غير مقضية، و تكون سلاسل المعلولات و عللها الممتدة إلى جانب الماضي، مستندة آحادها المتأخرة على آحادها المتقدمة، و مستفيداً كل واحدٍ منها وجوده من هذا الاستناد، ضرباً من الخيال، الذي لا وجود له.

فلا توجد المعلولات الأخيرة، التي كل واحد منها مبدأ لسلسلة من جانب الحال ممتدةٍ إلى جانب الماضي، و لا ما قبل هذا المبدأ من العلل المتسلسلة.

و قد كنا فرضنا وجود المعلولات الأخيرة، و وجود سلاسل ممتدةٍ إلى جانب الماضي، مؤلفة من علل تلك المعلولات الأخير، و علل عللها، و علل علل عللها، إلى ما لا نهاية له؛ و هذا خلف، أي تناقض.

فإذا قلت للخصم الملحد، الذي يدعي كون جميع الموجودات محتاجة إلى علة موجدة، و لا يعترف بموجودٍ واحدٍ، واجب الوجود، أي غير محتاج إلى موجدٍ...

إذا قلت له: ماذا علة وجود هذا الموجود، الذي يحتاج إلى علة موجدةٍ؟

فأجاب: بأنها وجودُ موجودٍ آخر يتقدمه، و يحتاج مثل الموجود الذي سألتم عن علة وجوده إلى علة موجدة.

ثم قلت له: و ماذا علة وجود ذلك الموجود، المتقدم؟

فأجاب: بأنها موجودٌ ثالثٌ، أقدم في الوجود، و مثلُ الثاني في الحاجة إلى العلة الموجدة...

و لم يقطع سلسلة الجواب على هذا المنوال، مهما أطلت، و توغلت في السؤال، فاعلم أن هذا الخصم يخدعك، و يغالطك، و يعللك في أجوبته، بما ليس من الجواب في شيء، كما يخدع نفسه قبلك، و يغالطه، و يعلله..

أعني أنه يعجز عن إدراك علةٍ لوجود ذلك الموجود، الذي سألته أولاً عن علة وجوده؛ فيفر من الجواب على سؤالك، غيرَ شاعرٍ أنه يفرّ، ثم يحاول أن يستر فراره من الجواب، بإحالة الأمر إلى ظلمات<183> ماضٍ لا بداية له.

و الذي يربكه، علة قبل علة، و يستمر في الإراءة، حتى تحصل سلسلة من العلل، لا بداية لها، فليس شيء من ذلك بعلة؛ إذ لا أصل لها، و لا وجود.

[أمثلة على استحالة تسلسل العلل الممكنة]:

و يمكنني تقريب ما ذكرته إلى فهم القارئ، بأن أفرض التسلسل المذكور، بين العلل المعدودة المتناهية، و إن كان التسلسل في عرف العلماء خاصاً بأمور غير متناهية.

فلنفرض عددها عشرا، و كل واحدةٍ منها علةً بالنسبة إلى ما بعدها، و معلولةً بالنسبة إلى ما قبلها، يستند وجود المعلول، الذي هو موضع البحث عنعلة وجود، إلى العلة العاشرة، و وجود العاشرة، يستند إلى التاسعة، و التاسعة إلى الثامنة، و هكذا؛ إلى أن تصل سلسلة الاستناد إلى العلة الأولى، و تنتهي فيها، ثم ترى أن وجودها لا يستند إلى علة، أي أنها غير موجودة، لا أنها غير محتاجة إلى الاستناد، لعدم كونها واجبة الوجود.

و إذا لم توجد الأولى، لم توجد الثانية، المستندة إليها؛ و إذا لم توجد الثانية، لم توجد الثالثة، المستندة إليها أيضاً، و هكذا تستمر في الرجوع من الماضي إلى الحال، حتى تنتهي إلى العاشرة، فتجدها غير مستندة إلى علة موجدة، موجودةٍ، مع الاحتياج إليها.

و معنى هذا، أن العاشرة غير الموجودة، و الذي كنا بصدد البحث عن علة وجوده، تجده لما يقض حاجته بعد إلى العلة الموجدة، و من أجل ذلك، لم يوجد هو، و لا سلسلة العلل، التي تقدمته، و تألفت من عشر علل؛ و إنما وجود

كل ذلك في الوهم و الخيال، بفضل وسوسة الخصم، المحتال، الذي ربما أخطأ، فغالط نفسه أيضاً.

و كنا قد فرضنا المعلول، و سلسلة العلل موجودة في نفس الأمر؛ فهذا خلفٌ.

ثم لا يجدي في وجود المعلول، و سلسلة العلل، أن يُمد فيها، فيزاد عدد العل من عشر إلى مائة، أو ألف، أو مائة ألف، أو إلى ما لا نهاية له من العدد.

لأن الزيادة في عدد العلل المحتاج نفس كل واحدة إلى علة موجدة، مهما يكن مبلغها؛ لا تكون إلا زيادة في عدد المحتاجات إلى العلة، غير مقضيات الحاجة بالاستناد في النهاية إلى علة موجِدةٍ، غير محتاجة إلى موجدٍ، و هي الواجب.

فتسلسل العلل الممكنة، المحتاجة إلى علة الوجود، من غير<184> انتهاء إلى العلة غير المحتاجة، التي هي الواجب؛ أمورٌ مخيلةٌ، لا تحصى، غير متحققة الوجود، بل معلق وجودُ كل منها على أن يوجد قبله شيء مثلُه، غير متحقق الوجود؛ لكون وجوده أيضاً معلقاً على وجود شيءٍ آخر مثلِهِ، غير متحقق الوجود.

فهو ليس عبارة عن سلسلة موجودات بالفعل، مستند وجود المتأخر منها إلى المتقدم، الموجد بجانبه، بل سلسلة محتاجات إلى علة الوجود، و لا يحصل من هذه المحتاجات المعلقة على المحتاجات موجودٌ واحدٌ، فضلا عن موجوداتٍ غير متناهية.

فالزيادة في عدد العلل المحتاجة، المترتبة الآحاد بعضها على بعض، لا تجدي أي نفع في قضاء حاجة المحتاج، الذي ابتدأ منه بحث الموقف، إن لم تضره.

و لا فرق في ذلك بين الزيادة المتناهية، و الزيادة اللامتناهية، حتى تُتصور الفائدة من تعليق الأمر بذمة اللانهاية، و إنما فائدته التغطية على بقاء حاجة المحتاج، غير مقضية بإحالة إسعافه من محتاج على محتاج، و تعليل الذهن بالرجوع إلى الماضي، متغلغلاً في أعماقه.

و لنورد لذلك مثالاً: فنكتب على ورقةٍ صفراً، فلا شك في احتياج هذا الصفر، لتكون له قيمة عددية، إلى أن نكتب بجانبه من اليسار رقماً أقله واحد، و أكثره تسعة؛ و لكن لا نكتبه، بل نكتب بدله صفراً ثانياً؛ و هذا أيضاً محتاجٌ في تقوُّمه إلى أن يوجد بجانبه من اليسار رقم يدل على عدد صحيح.

فإن كتبنا في إحدى مرحلة من مراحل العشرات، أو المئات، أو الألوف، أو أكثر من ذلك، الرقمَ المنتظر، اكتسبت منه الأصفار المكتوبة قبله قيمتها العددية؛ فكأن هذا الرقم يفيض الحياة على تلك الأصفار الميتة.

أما إذا لم نكتب الرقم المقوِّم للأصفار أبداً، بل استمررنا في وضع صفر بعد صفر، إلى ما لا نهاية له، و فرضنا هذا الاستمرار في مقدورنا، فلا تحصل لتلك الأصفار من زيادةِ إكثارها أيُّ قيمةٍ، و يذهب كلها هباءً، و لا ينفعها في تقويمها أن تكون أعدادها غير متناهية.

و كنت أوردت مثالاً آخر في كتابي، الذي ذكرته، و هو أنك لو استقرضت جنيها<185> ذهبياً من أحد معارفك، و قد كان هو الآخر استقرضه بعينه من رجل ثالث، و الثالث من رابع، و هلم جراًّ، إلى أن ينتهي أفراد الناس من دون أن تنتهي سلسلة المقرضين إلى أحد، يملك هذا الجنيه وراثةً من أبيه، أو اكتساباً له بصورةٍ غير صورة الاستقراض.

فذلك الجنيه لا أصل له، بلك معنى التعبير، و لا له وجودٌ في الخارج، لعدم استناده في مرحلة من مراحل استقراضه إلى أحد يملكه بالأصالة؛ فحكاية الاستقراض المسلسل إذن أسطورة، غير واقعيةٍ.

و لا إخال القارئ، يظن أن لزوم استناد سلسلة الاستقراض و انتهائها إلى مالك أصلي، غير مستقرض، إنما نشأ من كون أفراد الإنسان الموجودة في الدنيا متناهية، إذ لا فائدة في زيادة عدد المستقرضين لذلك الجنيه بعينه، بعضهم من بعض زيادة لا نهاية لها، لإنقاذ وجوده من حاجة الاتناد إلى مالك يملكه أصالة، لا قرضاً.

و إنما تكون هذه الزيادة في التصور غيرُ المتناهية، محاولةَ تغليط الأفكار، و تعليلها، بوسائطِ تغليظٍ زائدةٍ إلى أن تنخدع بعدم تناهي الذي استُقرِض منهم ذلك الجنيه، فلاينكشف عيب عدم وجوده، و يخيلَ كأنه موجودٌ.

مع أنا قد رأينا جليا في صورة كون المستقرضين على عدد متناه، أن وجوده كذب و خيال، كوجود مداوليه فيما بينهم، مستقرضاً بعضهم من بعض، فتكون إضافة عدد غير متناه إلى أولئك المستقرضين إضافةَ عدد غير متناهٍ من الأكاذيب إلى الكذبات الأولى المتناهية.

و مهما طالت سلسلة الاستقراض، الذي هو عبارة عن الإدالة المجردة، فلا يمكن أن تلد ذهبا من العدم، كأنها مناجم الذهب، فلا يجدي إكثار عدد المداولين في الخيال، غيرُ إكثار الأكاذيب، و مد سلسلتها إلى ما لا نهاية له.

و لا ينقلب الكذب بكثرة عدده صدقاً، و لو بلغت الكثرة حداًّ غير متناهٍ، و إنما يشتد الكذب، و يتضاعف بعدد انضمام أمثاله إليه، حتى إذا بلغ عدد الانضمام حد اللانهاية.

أو بالأصح، إذا لم تكن غاية و نهاية لعدد الكذب، المنضم بعضه إلى بعض، كان هذا غاية في الكذب؛ أو بالأنسب وراء الغاية، و وراء النهاية.

و يكون معنى التردد في الحكم ببطلان التسلسل، الذي تتوقف صحة أشهر دليل لإثبات الواجب، ترددا في تكذيب ما هو غاية في<186> الكذب، أو وراء الغاية، أو قولاً باحتمال حصول عدد صحيح من كثرة انضمام الأصفار المحضة بعضها إلى بعض، إذا كانت كثرته تبلغ حداًّ غير متناهٍ.

و لنذكر هنا مثالاً آخر، و هو أنا لو فرضنا وقوف إنسان مسنداً ظهره إلى إنسان آخر، واقف أيضاً، بحيث لو لم يكن هذا الواقف الثاني، لوقع الأول على الأرض؛ و فرضنا أن هذا الثاني أيضاً مستندٌ إلى واقف ثالث، و الثالث إلى رابع، و هلم جراًّ.

فبناءً على أن أفراد الإنسان متناهية، فلو كان الفرد الأخير الواقف على هيأة المستند، لا سند له، يعتمد عليه، من الأجسام الثابتة، كالحائط، أو الصخرة، فلا شك في أنه يقع على ظهره؛ و بوقوعه أيضاً يقع من يستند إليه، و يقع من يستند إلى من يقع، و من يستند إلى من يستند، و هكذا، إلى أن يقع المستند الأول، المصادف لمبدأ سلسلة الاستناد من جانبنا، فيقع كلهم على ظهورهم، و تزول السلسلة عن آخرها، لكون جميع الاستنادات التي فيها إلى غير مسند، أي غير موجود إلا في الخيال، و لا يوجد هناك إنسان واحدٌ واقفٌ، فضلاً عن سلسلة الواقفين المرتبة من جميع سكان الأرض.

ثم لو فرضنا كون أفراد الإنسان غير متناهية، فألفنا منهم سلسلة الواقفين، المستندين بعضهم إلى بعض، و فرضنا فلاة لا نهاية لطولها، تسعُ هذه السلسلةَ غير المتناهية...

فهل ينفع عدم التناهي في تثبيت سلسلة الاستناد، و إقامتها، ما لم تكن منتهية إلى مستند ثابتٍ غير محتاجٍ إلى الاستناد إلى آخر؟

و هل يقوم عدم تناهي عدد الواقفين المستندين إلى غير مسند مقام الاستناد إلى مسند، إلا في أوهام

المتوهمين، الذين يخيل إليهم أن وجود واقف آخر، وراء كل واقف، ليسندهم من غير مسند، أي من غير انتهائهم إلى واقف ثابتٍ، غير محتاج إلى الاستناد إلى آخر؛ يمكّنهم من الوقوف، و يقيهم السقوط، و الوقوع؟

مع أن إمكان استناد أي واحدٍ منهم إلى من خلفه استناداً صحيحاً، يمكّنه من الوقوف، و يقيه الوقوع على الأرض، متوقف على وجود مسند صحيح، في أي مرحلة من مراحل الاستناد، غير محتاج إلى مسند آخر.

فإذا لم يوجد هذا المسند أبداً، بل استند كل محتاج إلى <187> الاستناد إلى محتاج مثله، و امتدت سلسلة الاستنادات، غير الصحيحة إلى ما لا نهاية له، كانت سلسلة هذا الاستناد نفسها أيضاً، و امتدادها إلى غير نهاية، كلها غير صحيحة.

و كان كل استناد في كل مرحلة، خيالاً كاذباً، عبارة عن إقامة عدم تناهي المستندين إلى غير مسند، مقام الاستناد إلى مسند.

ألا يرى أن استنادهم فيما بينهم بهذا الشكل، و هم متناهون، ما صحَّ لهم، و لم يمنعهم من السقوط، فكيف يمنعهم منه إذا كانوا غير متناهين، مع أن كثرة الاستنادات غير الصحيحة إلى حد عدم التناهي، لا يمكن أن تجعلها صحيحةً؛ و إنما تخفي عدم صحتها من عيون الغافلين.

لا يُقال: استناد المحتاج إلى الاستناد إلى محتاج مثله، إذا استمر إلى ما لا نهاية له، و لم ينته إلى عدم الاستناد إلى شيء؛ قامت هذه الاستنادات المحتاجة إلى الاستناد، بفضل عدم الانتهاء إلى الخلاء، مقام الاستناد الصحيح، لعدم خلو كل استناد فيه، عما يحتاج إليه من المسند، و إن كان هذا المسند أيضاً محتاجاً إلى الاستناد إلى غيره، ما دام ذلك الغير موجوداً في كل مرحلة.

لأني أقول: ربما يتوهم هكذا من ينظر في سلسلة الاستناد مستمراً بنظرته من مستند إلى مستندٍ، واجداً في كل واحدٍ منهم خلفه من يستند إليه، فيتصور هذا المتوهم رجلاً واقفاً أمامه، مستنداً، لا يستند إليه أحدٌ، فسمه زيداً، و هو مبدأ السلسلة من جانبها الذي يلي المتوهم؛ ثم يتصور وراء زيد من يستند إليه زيد، و نسميه عمراً، و يتصور وراء عمر بكراً، و وراء بكر بشراً، و وراءه خالداً، و هكذا يتخيل امتداد السلسلة صاعداً من مستند إلى مستند، إلى مستند؛ فما دامت السلسلة لا تنتهي في أي مستند يسند ظهره إلى الخلاء، بل يوجد خلف كل مستند مستندٌ آخر يقيه السقوط.

فالمتوهم يزعم أن هذه السلسلة تقوم على استنادات صحيحة، إلا أن هذه الاستنادات ليست بموجودة في الحقيقة، و إنما المتوهم يُعِدُّ في خياله لكل مستند سنداً من المستند الذي يضعه وراءه، مستنداً بعد مستندٍ.

و هذه الأوضاع <188>، مهما استمرت، فلا تبلغ مبلغ اللامتناهي بالفعل، و يكون عددها، و عدد موضوعاتها متناهياً دائماً، كما هو الحال في عدم تنهي الزمان من الجانب المستقبل، الذي لا يكون عدم التناهي فيه إلا بالقوة؛ بمعنى أن سلسلة الاستمرار لا تقف عند حد، و تقبل الزيادة دائماً، لا بالفعل.

فلو أمكنه أن يستمر في وضع مستند بعد مستند، و أمكنه أن يبلغ نهاية اللامتناهي، أي الجمع بين النقيضين، لكان يمكنه تصحيح هذه الاستنادات المتسلسلة.

لكنه لا يتمكن من ذلك، بل يعيا، و يتوقف، أو ينتهي عمره، في أي مرحلة من مراحل وضع المستند خلف المستند، فعندئذ تنهار سلسلة الواقفين على بكرة أبيهم، و لا تقوم لهم قائمة.

و كذا الحال، لو أضفنا إلى هذا المتوهم أخلافاً من المتوهمين، يعملون عمله، و يحاولون أن يتموا ذلك، الذي لا يقبل التمام.

أما اعتبار كون الواقفين المستندين بعضهم إلى بعض، موضوعين في أمكنتهم من السلسلة، موجودين، من دون وضع خيالي من متوهم السلسلة؛ فتخيّل ذلك، يتوقف على فرض وجود مسند أصلي في الجانب الآخر من السلسلة، تنتهي فيه الاستنادات المتوسطة، غير الأصلية.

و إلا فلا يوجد استنادٌ واحدٌ، فضلا عن سلسلة الاستنادات اللامتناهية، لعدم وجود مسند أصلي، تبتدئ منه السلسلة، و تستمر نازلة، و متوجهة إلى الجانب الذي يلينا، و يلي متوهم السلسلة، و الذي هو آخر السلسلة.

و هذا الاستمرار النازل عكس الاستمرار الصاعد الذي سبق تصوره قريباً، و الذي يمكن فيه تصور وجود السلسلة، مقدرة بقدر وضع الواقفين المستندين بعضهم وراءَ بعض، و ساقطة على الأرض، مع انقطاع مواصلة الوضع؛ و في الاستمرار النازل، لا يمكن تصور وجود السلسلة بالمرة.

فإن قيل: ما المانع من أن يكون كل واحد من الأفراد، اللامتناهية للواقفين، مستنداً إلى من يوجد خلفه، و يقيه السقوط، من غير حاجة إلى أن يوجد في النهاية ما يكون أساساً لسلسلة الاستناد، بأن يكون سنداً لمن يستند إليه، و لا يستند هو نفسه إلى غيره<189>؟

لأن كل واحد من الواقفين، المستندين لَمَّا وَجدَ من يكون له سنداً من روائه، بفضل عدم تناهي سلسلة الوقوف، و الاستناد، استغنت السلسلة عن الانتهاء إلى من لا يكون سنداً، و لا يكون مستنداً إلى غيره.

و القول بلزوم نهاية للسلسلة، ينتهي فيها الانتقال من محتاجٍ إلى الاستناد إلى محتاجٍ مثله، و لا يمكن تكوُّن السلسلة اللامتناهية كلها من المحتاجين إلى الاستناد، كما لا يمكن تشكل السلسلة، المتناهية منهم؛ مبني على عقيدة استحالة التسلسل، و مصادرة على المطلوب.

أقول: أولا: المثالان اللذان أوردناهما من قبل إيضاحاً لمسألة إثبات الوجود، و إبطالاً لما توسل به المنكرون لوجود الله، الواجب، من تسلسل العلل الممكنة، المحتاجة إلى العلة، كانا أقرب إلى فهم القارئ من هذا المثال الثالث، الذي دخلنا فيه، و وصلنا منه إلى نقطةٍ دقيقةٍ، لاسيما المثال الأول، أعني مثال سلسلة الأصفار المحضة، و هو أفضل الأمثلة في هذا الباب.

أما هذا المثال الثالث، فهو من شدة مشابهته لمسألتنا، التي أردنا إيضاحها بالمثال، حتى كأنه ليس بمثال، بل تعبير آخر للمسألة، أصبح عرضة للشبهات المحتملة الحصول في بعض الأذهان عند درس أصل المسألة.

و ثانياً: هل توجد سلسلة غير متناهية، مؤلفة من الموجودات، المحتاجة إلى الإيجاد، أو مؤلفة من الواقفين، المحتاجين إلى الاستناد؟

فإن وجدت، فلا حاجة للعالم المشهود إلى وجود الواجب، كما يقول المفكرون، و إن لم توجد كان كلامهم في تصوير سلسلة مؤلفة من المحتاجين إلى الاستناد، قاضية حاجتها من نفسها، بفضل عدم تناهيها، لغواً، بل مصادرة على المطلوب.

ذلك السلاح الذي يريدون أن يرمونا به، و هو متوجه عليهم، لا علينا، لأنهم هم الذين استعانوا بعدم تناهي سلسلة المحتاجين في قضاء حاجتها من نفسها، مستغنية عن أمر خارج عنها، فعدوا هذه السلسلة اللامتناهية، كأنها موجودةٌ في حين أن وجودها محل النزاع بيننا.

أما نحن، فقد رأينا عدم صحة استناد المحتاجين إلى المحتاجين<190>، إلى الاستناد في سلسلة متناهية مؤلفة منهم فقط، لبقاء حاجتهم إلى السند الصحيح غير مقضية.

أريناه بكل جلاء، ثم توسلنا في إثبات عدم الإمكان لسلسلة الواقفين، المحتاجين إلى الاستناد، على تقدير كونها سلسلة غير متناهية أيضاً، بأن نقول زيادة المحتاجين، لا يمكن أن تعد قضاء لحاجتهم، و إن بلغوا في الكثرة حد اللانهاية، و إنما تكون زيادة المحتاجين زياد في الحاجة، التي هي المانعة لإمكان تشكل السلسلة.

أو نقول السلسلة اللامتناهية، التي تخيلوها موجودةً، مؤلفةً من الواقفين، المحتاجين إلى الاستناد، غير المتناهين، لا يمكن أن يكون لها وجودٌ في الخارج، لكونها مؤلفة من السلاسل المتناهية، المؤلفة من أولئك المحتاجين، و التي أرينا جلياًّ عدم إمكان وجودها، لخلوها عما يقضي حاجة المحتاجين؛ و السلسلة الكبيرة، المؤلفة من سلاسل صغيرة لا وجود لها، يلزم أن تكون هي أيضاً غير ممكنة الوجود.

فقد تمسكنا في هذين القولين بأدلة عقلية، حاسمة، تقطع الطريق على الذين يحاولون تشكيل سلسلة الواقفين من محض المحتاجين إلى الاستناد، تقطع عليهم طريق الاستعانة في محاولتهم من فرض عدم التناهي لتلك السلسلة.

و ليس في أدلة القولين المذكورين شائبة من المصادرة على المطلوب، أي مراجعة محل النزاع للاستناد إليه.

بل نقول: زيادة على قدر ما نحتاج إليه في هذا المقام -و ربما تنفعنا في مكان آخر من الكتاب-، كيف توجد سلسلة لا نهاية لها مطلقاً، أي و لو كانت مؤلفة من غير المحتاجين؟

بناءً على عدم وجود "اللانهاية"، فكل مرحلة من مراحل السلسلة نهاية، و لا يمكن الوصول، و لو خيالياًّ، إلى مرحلة اللانهاية، لعدم وجودها، فلا وجود لسلسلة غير متناهية.

إذ لو كانت موجودةً؛ فإما أن تتكون من سلاسل متناهية، فيلزم أن تكون هي أيضاً متناهية؛ لأن المؤلف من المتناهيات متناهٍ، و لا يتولد غير المتناهي إلى الأبد، من انضمام المتناهي إلى المتناهي.

و إما أن تتكون من سلاسل غير متناهية، فيتوقف وجود الكل اللامتناهي على وجود الأجزاء اللامتناهية، و يلزم من<191> تقدم وجود الموقوف عليه على وجود الموقوف، تقدمُ وجودِ الموجود، اللامتناهي، على نفسه، و لزوم تقدم الشيء على نفسه، منشأ بطلان الدور عند العقلاء، الذين لا شبهة لهم في بطلان التسلسل أيضاً.

فقد انجلى من هذه التحقيقات أن حديث السلسلة اللامتناهية، لاسيما المؤلفة من المحتاجين حديث خرافة، و حديث إقامة عدم تناهي السلسلة مقام قضاء حاجتها، خرافة على خرافة.

و ما ذكرنا هنا من الأدلة على بطلان السلسلة اللامتناهية، يمكن إضافتها إلى البراهين المعروفة، التي اكتشفها العلماء لهذا الغرض، كـ "برهان التطبيق"، و "التضايف".

نعود من المثال إلى الممَثَّل؛ الحاصل أن التمسك في تعليل وجود أي موجودٍ بسلسلة العلل الممكنة، التي لا نهاية لها، و التي كلٍ واحدة منها علة بالنسبة إلى ما بعدها، و معلولة بالنسبة إلى ما قبلها، و إن كان يكفل في الظاهر لكل معلول مندرج في السلسلة بعلة وجوده.

لكن، هذا في الحقيقة ترك كل معلول في السلسلة -و فيها المعلول الأخير المبحوث عن علة وجوده- من غير علة؛ و حيث لا يوجد معلول، من غير وجود علته، فلا معلول، و لا علة، و لا سلسلة مؤلفة من المعلولات، و عللها؛ و إنما كل ذلك في خيال المتخيلين.

لأن وجود المعلول الأخير معلق بوجود علته، و وجود علته معلق بوجود علتها، و هكذا إلى ما لا نهاية له، فليس لأي جزء من أجزاء السلسلة وجودٌ متقررٌ، بل وجودٌ معلقٌ بوجودِ ما قبله، و وجود ما قبله معلق كذلك بوجود ما قبله.

بمعنى، أنه موجودٌ، إن كان ما قبله موجوداً، و ما قبله موجودٌ، إن كان ما قبله موجوداً... الخ؛ من غير أن يكون وجود هذه الأشياء المتسلسلة، إلا بعد انتهاء سلسلة التعليقات؛ و حيث لا تنتهي السلسلة في الجانب القبلي، الذي هو جانب المبدأ، إلى ما له وجود متقرر، غير محتاج إلى تعليقه بوجود غير، بل تستمر منتقلة من تعليق إلى تعليق.

كانت السلسلة عبارة عن تعليقات مجردة، يتأخر الحكم بوجود معلقاتها<192> إلى وصول الذهن إل نهاية السلسلة، التي لا نهاية لها؛ إذ لم يقض أي فرد من أفراد تلك المعلقات حاجتها إلى علة وجوده، و دامت هذه الحاجة مستمرة، منتقلة من معلق وجوده بمعلق.

إلا أن الذهن لما عجز عن تعقيب هذه الأشياء، المعلق وجود كل منها بوجود ما قبله، تخلى عنها، و خُيِّل إليه كأن السلسلة تمتد إلى ما لا نهاية له.

و في الحقيقة، لا وجود للسلسلة، و لا لأي جزء من أجزائها، و وجود كل منها كوعد لا إنجاز له، إلا بوعد مثله؛ و كالمُضِيِّ في وضع صفر بعد صفر، من اليسار على ورق لا نهاية لسعته، و لا لعدد الأصفار الموضوعة عليه؛ بدون الانتهاء إلى عدد صحيح.

و مادامت لا تنتهي هذه التعليقات، فلم يتقرر، و لم يتحقق وجود أي جزء من السلسلة، فهذه الأجزاء اللامتناهية، لا يقال عنها إنها موجوداتٌ، بل مرشحات للوجودِ، كالأصفار المحضة، اللامتناهية، في المثال السابق، الذي هو أحسن الأمثلة، لإيضاح المقام.

فكما لا قيمة لأي صفر من الأصفار، المنضم بعضها إلى بعض من جانب اليسار، إلى أن يتبين كون هذا الانضمام المستمر منتهيا إلى عدد صحيح، أو غير منتهٍ؛ فإن لم ينته إليه، و انقطع استمرار الأصفار، انقطعت السلسلة معها، معدومة القيمة، و منقطعة الأمل من تقومها، و إن دامت الأصفار مستمرة، لم ينقطع الأمل من تقومها، و تقومها إنما يكون بانتهاء السلسلة في عدد صحيح.

لكن الخصوم المنكرين لوجود الواجب في موقف، لا يودون تحقق القيمة المتوقعة، لسلسلة الأصفار، بناء على أن ذلك يؤدي إلى انقطاع السلسلة، و هم يودون أن يستمر الأمل في تقومها باستمرار السلسلة، دون تحقق الأمل، بتحقق القيمة، و يقيمون استمرار الأمل من دون تحققه، مقام التحقق.

و لا يريدون أن يفهموا ما في ذلك من إعدام القيمة، بل إعدام السلسلة نفسها أيضاً، بالتزام عدم تناهيها، بناءً على ما عرفت من عدم وجود سلسلة لا نهاية لها، فضلاً عن أنهم يريدون دوام الأمل بدوام السلسلة، مع اشتراط عدم تحقق هذا الأمل؛ لأن دوام السلسلة، و كونَ هذا الدوام مطلوباً، يتضمن ذلك العدم.

فكيف يدوم الأمل مع هذا الشرط، الذي يناقضه<193>؟

فالحق أنهم يريدون بناء هذه السلسلة على الهواء، ليست لها قيمة عددية، و لا رجاؤها، و لا لها و لأجزائها وجودٌ إلا في الخيال.

كذلك سلسلة الكائنات المعلق وجود كل منها بوجود علته، لكونه من الممكنات، المحتاجة إلى العلة، و كون علته مثله في الحاجة إلى علة الوجود... هذه السلسلة، لا يُحكم بشأنها إلى أن يتبين أمر التعليقات المتصورة بين أجزائها، التي كل جزء منها معلول بالنسبة إلى ما قبله، و علةً بالنسبة إلى ما بعده.

فإن لم يستمر التعليق، و انتهى في أي مرحلة من مراحله، إلى علة، لا يحتاج وجودها إلى التعليق بوجود علةٍ أخرى، بطل التسلسل، و ثبت الواجب، بثبوت العلة الأولى، التي لا تحتاج إلى علة.

و إن استمر التعليق، و لم تنته السلسلة، لعدم انتهاء التعليق بين أجزائها بعضها ببعض؛ كانت السلسلة و أجزاؤها غير متقررة الوجود، كالأصفار المحضة اللامتناهية، غير المتقومة بالانتهاء إلى عدد صحيح؛ فكأن ذلك العدد الصحيح يفيض الحياة على تلك الأصفار، إذا انتهت إليه، و إذا لم تنته إليه، فلا حياة لها.

و كذلك سلسلة الكائنات، المؤلفة من العلل و معلولاتها، إذا انتهت إلى علة أولى، واجبة الوجود، مستغنية عن تعليق وجودها بوجود علة أخرى، فاض منها الوجود على جميع أجزاء السلسلة، فكانت السلسلة، و أجزاؤها المتناهية، موجودةً؛ و بطل التسلسل، ببطلان عدم التناهي، لكونه[86] يطلق في عرف العلماء على تسلسل أمور غير<194> **متناهية.**

و إن لم تنته السلسلة إلى العلة الأولى، الواجبة، فلا وجود للسلسلة، و لا لأجزائها المعلق كل منها بمعلق!

لا شيء منها بموجودٍ، و لا معلقٍ بموجودٍ، بل معلقٍ بمعلقٍ.

و على هذا التقدير، بطل التسلسل ببطلان وجود السلسلة و أجزائها.

فالتسلسل، الذي هو عبارة في مسألتنا عن وجود علل غير متناهية، معلقٍ كلٌّ متأخر منها بمتقدم، باطلٌ على كلا التقديرين، لأن سلسلة العلل الموجودة متناهية، و سلسلة العلل اللامتناهية غير موجودةٍ؛ و الغافل يظنها موجودةً، مقضيةً حاجةُ كل واحدٍ من أجزائها في الوجود، بفضل عدم تناهيها، الذي هو محل النزاع؛ في حين أنه لم يتقرر، و لم يتبين، وجود أي جزء منها، فضلاً عن وجودها غير متناهيةٍ.

و لو كان عند الغافل، ما يكفيه من العقل، لعلم أن ما لا يوجد متناهياً -و تبين ذلك من تطبيقنا الأمر على سلسلة ذات عشرة أجزاء-، فعدم وجوده غيرَ متناهٍ أولى.

و ليس ما خُيِّل إليه من عدم تناهيه، إلا تغطيةً، لعدم وجوده..

و العارفون بالحقيقة، لما لم يمكنهم الغوص في أعماق اللانهاية، ليُظهروا ماهيةَ هذه السلسلة، الموهومةِ في أعين الذين تخيلوا لها الوجود، و إمكان الوجود؛ راجعوا طرقاً أخرى لإبطال التسلسل، و وضعوا براهين عديدة، كـ "برهان التطبيق"، و "برهان التضايف"، تقريباً لبطلانه<195> **إلى الأذهان.**

و مع هذا، فبعض الغافلين لم تنفعهم البراهين، كما ادعى الشيخ محمد عبده، أن كل ما ذكره العلماء في إبطال التسلسل، فعبارة عن أوهام كاذبة، و الحال أن التسلسل لا سيما التسلسل في العلل، هو نفسه أكبر الأوهام الكاذبة[87].

---

[86] و ليس موقفنا من الخصم، أننا ندعي استحالة التسلسل، و هو ينكرها؛ و إنما الموقف الحقيقي، أنه يدعي إمكان وجود العالم، الممكن الوجود، من غير حاجة إلى وجود الواجب، و نحن ننفي هذا الإمكان، فموقفنا موقف النافي، و موقف الخصم، موقف المدعي؛ فإذا استند في إثبات مدعاه إلى تسلسل العلل الممكنة، إلى غير نهاية، مع احتياج كل منها إلى العلة، ليستخرج من عدم تناهي العلل المحتاجة علةً غير محتاجةٍ إلى العلة، كان هذا مصادرةً، و تناقضاً...

أما نحن، فلا نتصور المصادرة في موقفنا، لأنا نعترض على دليل الخصم، باشتماله على المصادرة...

فهل يكون الاعتراض على مصادرة الخصم، مصادرة؟

ثم إن لنا أن نقف موقف المدعي المحاول لإثبات الواجب، مستنداً إلى احتياج وجود العالم الممكن إلى علة موجدة، غير محتاجة إلى علة، و هي الواجب، و الخصم يمنع الاحتياج إلى الواجب مستنداً إلى تسلسل العلل الممكنة، المحتاجة إلى علة.

فنحن نبطل هذا السند، باستلزامه المصادرة، و التناقض، و إقامة ما لم يثبت وجوده بعد، و هو سلسلة العلل غير المتناهية، مقام العلة الموجودة.

الحاصل، أن استناد الخصم إلى عدم تناهي سلسلة العلل، الممكنة، المحتاجة إلى علة، ليستغنى به عن علة غير محتاجة إلى علة، أعني الواجب، ليس إلا شعوذةً من الخصم، يغالط بها نفسه، و غيره؛ لأن فيه ثلاثة أوجه من البطلان: مصادرةٌ، و تناقضين.

أما المصادرة؛ فقد بيناها.

و أما التناقضين، فأحدهما في استخراج علة حقيقية، غير محتاجة إلى علة، من ضم علة محتاجة إلى علة محتاجة، مستمراًّ في عملية الضم إلى ما لا نهاية له، و جميع هذه المضمومات محتاجات، ليست فيها واحدة غير محتاجة.

و ثانيها: أن الاستناد إلى عدم تناهي سلسلة العلل المحتاجة، إنما يكون بالاستناد إلى تمام السلسلة اللامتناهية، في حين أن تمام السلسلة اللامتناهية انتهاؤها.

[87] يحتمل أن يكون بين قراء هذا الكتاب، من يجد التعبير بـ "بعض الغافلين" كثيراً، بالنسبة إلى مركز الشيخ محمد عبده.

لكن المسألة التي نعالجها، متعلقة بوجود الله تعالى، أهم من مركز الشيخ، و أجدر بأن نتكلم فيها بكل صراحة، و نقابل شديد الخطأ فيها، و شديد التخطئة، المضاف إليه، بشيء من الشدة...

فالشيخ الذي ينكر بطلان التسلسل، و لا يرى مانعاً في صحته، غافلٌ عن أنه يسد برأيه هذا على نفسه باب إثبات وجود الله، لأنه يظن كفاية إبطال الرجحان من غير مرجح في إثبات هذا المطلب الأعلى، و الحال أن إثباته يتوقف على إبطال التسلسل أيضاً، بعد إبطال الرجحان من غير مرجح.

لأن معنى إبطال الرجحان من غير مرجح: أن العالم لا يكون موجوداً بنفسه، بل يحتاج إلى علة موجدةٍ.

و معنى إبطال التسلسل: أن هذه العلة لا يجوز أن تكون محتاجة إلى العلة الموجدة، مثل معلولها، الذي هو العالم، و إلا تتسلسل العلل المحتاجة إلى العلة، إلى ما لا نهاية له، من دون قضاء العالم حاجته من العلل، التي يستند إليها العالم في مخيلتنا، موجوداً.

ثم إن التسلسل في العلل، الذي أخطأ الشيخ في تجويزه، و تخطئة مبطليه، و الذي يظن المخطئ فيه، المعدوم موجوداً، بل موجوداتٌ غير متنهاية... هذا التسلسل، أظهر أنواع التسلسل بطلاناً.

و من هذا لم يعجبني أيضاً قول من أفضله على الشيخ محمد عبده، أعني مترجم "المطالب و المذاهب"، (ص:229)، عند الكلام على أن فلاسفة القرون الوسطى، كانوا يبنون إثبات الواجب، على امتناع تسلسل العل، من غير إقامة الدليل على هذا الامتناع؛ قال: [و كأنهم قائلون بكونه بديهيا بذاته].

ثم قال: [و فيه نظر، لأن تسلسل العلل، و إن كان باطلاً عندنا أيضاً، لكنه باطلٌ بالاستدلال، فنحن نستدل عليه ببرهانين رئيسيين؛ برهان التطبيق، و برهان التضايف].

و قال في الصفحة التي تليها، مبينا لسبب امتناع تسلسل العلل: [إن العلة الأخيرة، كما تأخذ وجودها من العلة التي تقدمتها، تأخذ عليتها أيضاً منها]؛ فاقترب من الحقيقة، حتى وصل إلى حافتها، ثم ابتعد عنها.

قائلاً: [فلزم تحقق وسائط غير متناهية، بين حدوث المعلول و علته، و هو متوقف على مضي أزمنة غير متناهية].

و إنما قلنا أنه ابتعد عن الحقيقة في قوله الأخير، لأنه يوهم أنه منشأ البطلان في تسلسل العلل الممكنة، من غير انتهاء إلى العلة الأولى الواجبة، عدم استيعاب الزمان الماضي لسلسلة العلل غير المتناهية، حتى إن الزمان لو وسعها، بأن كان هو أيضاً غير متناهٍ، لزال البطلان عن تسلسل العلل إلى غير نهاية، مع أن ذلك باطلٌ في ذاته، إذ لا وجود لسلسلة العلل الممكنة، المحتاجة إلى العلة، غير مقضية الحاجة متناهية، أو غير متناهية، إلا في الوهم و الخيال، كما أوضحناه.

و في فصل حدوث العالم من الباب الثاني، من هذا الكتاب بقية لهذا البحث<196>.

فهذا التسلسل، الذي يتصورون فيه وجود أمور أخرى، غير متناهية، مترتبة بعضها على بعض، بأن يأخذ المتأخر وجوده من المتقدم، و تستمرَّ سلسلة هذه الموجودات، المؤلفة من متأخر نشهده أمامنا، إلى متقدم، لا نشهده، لمضيِّه، و من متقدمٍ إلى أقدم، ثم إلى أقدم من الأقدم، و منه إلى ما لا نهايةً له في القدم... عبارة عن لعبة لعبها الشيطان، في عقول الغافلين، و لا وجود للسلسلة و مراحلها الممتدة إلى جانب الماضي بالاستمرار، و الانتقال من متأخر إلى متقدم، إلى ما لا نهاية له...

لا وجود لها، لأنها سلسلة أمور لم تنته في أي مرحلة من مراحلها، إلى موجودٍ قضى حاجته من الوجود فعلاً، لا تعليقاً على وجود ما يتقدمه؛ مع أن وجود ما يتقدمه أيضاً معلقٌ على وجود ما قبله، و ليس بناجز.

فلا موجود في السلسلة التي يخيل إلينا سلسلة موجودات غير متناهية، يستند بعضها إلى بعض في الوجود، و لا يصح أن يعبر عنها موجودات، إذ كلٍ موجود فيها موعود، له الوجود، و ليس بموجودٍ فعلاً؛ و فاقد الوجود، الموعود له به، لا يعطيه غيره، و إنما يعطيه مما عنده، و هو الوعد.

لا وجود لهذه السلسلة إلا في الخيال الكاذب.

<u>لا كما قال الشيخ محمد عبده: [إن كل ما قيل، أو يقال في إبطال التسلسل، فمن الأوهام، و الخيالات الكاذبة...].</u>

بل الكذب و الخيال المحال في التسلسل نفسه لا في إبطاله؛ و لم يكن باطلاً، لما أمكن إثبات وجود الله، الذي ينتهي فيه سلسلة الموجودات، كما قال خضر بك، أستاذ السلطان محمد الفاتح، العثماني، في قصيدته النونية الكلامية<197>:

إلهنا واجبٌ، لولاه ما انقطعت — آحاد سلسلةٍ، حفت بإمكانِ

و لو صح التسلسل، لقضى الكائنات حاجتها إلى علة الوجود من داخلها، و ذلك بأن يجد كل كائن في العالم وجوده في جزء من العالم، فإن احتاج هذا الجزء أيضاً إلى علة الوجود لكونه من الممكنات التي تحتاج إلى علة، كان علته شيء من أجزاء العالم الأخرى.

و لا مانع من عدم انتهاء بناء المحتاج على المحتاج عند من ينكر بطلان التسلسل في العلل، الموجدة، فيتصور هذا المنكر عللاً غير متناهية، من أجزاء العالم عن وجود

فأين يذهب الشيخ محمد عبده، المدافع عن التسلسل الباطل، الذي يتخيله المتخيلون لإنكار وجود الله، الواجب لقطع تسلسل العلل الممكنة المحتاجة إلى العلة؟

و أين الأستاذ محمد صبيح، مؤلف كتاب "محمد عبده"، الذي زعم فيه تحديَ الشيخ جميع شيوخ الأزهر، ليثبتوا وحدانية الله، فسكتوا، و لم يحيروا جواباً؟

مع أن الشيخ نفسه، يلزمه العجز عن إثبات وجود الله، قبل إثبات كونه وحيداً في الوجود؛ و إن لم يشعر بذلك العجز، و هو خطأ آخر... و لو شعر به، لما اجترأ على إنكار بطلان التسلسل، بتهور لا مثيل له.

و لا تصح إقامة عدم تناهيها المفروض مقام قضاء حاجتها إلى علة الوجود، فبطلانه في تخييل ما ليس بعلة لكونه غير موجود، في صورة العلة، بل في صورة العلل غير المتناهية؛ و ما ليس بموجود في صورة الموجودات غير المتناهية؛ أما عدم تناهي الزمان، فلا مانع عن القول به، عند الملاحدة، المنكرين لبطلان التسلسل، الذي يتوسلون به إلى الاستغناء عن الواجب.

و كما لم يكن مقصود الشيخ من إنكار بطلان التسلسل، إبقاء للطريق إلى إنكار وجود الله مع المنكرين؛ فالاهتمام البالغ بإبطال التسلسل، لا يكون منا لسائق ديني فقط، نحتفظ به عقيدة وجود الله؛ بل التسلسل باطلٌ بذاته، علمياًّ، و ضرورياًّ؛ و سلسلة العلل الممكنة، المحتاجة إلى علة الواجبة غير المحتاجة التي هي الله، فهي موجودة.

و إن كانت سلسلة العلل في جانب الماضي، لكل واحد من الكائنات تستمر ممكنةً، أي محتاجة إلى العلة، و لا تأتي لها نهاية -و التسلسل الباطل، إنما يكون في مثل هذه السلسلة غير المتناهية-؛ فالسلسلة إذن غير موجودةٍ، بجميع أجزائها إلا في خيال المغرمين بالضلالات<198>.

فالغافلون عن بطلان التسلسل يبنون وجود الكائنات على أسباب تقدمتها في الوجود، كما يبنون وجود تلك الأسباب على أسباب قبلها بدرجة، و قبل معلولها بدرجتين، و هكذا دواليك، إلى أن تتخيلوا وراء كل كائن مشهود سلسلةَ موجودات، لا نهاية لها، متغلغلة في أعماق الماضي، يستند كل واحد منهما إلى ما قبله من الموجوداتِ، و يستفيد وجوده من وجودهِ، المستفاد وجودُه أيضاً من وجود متقدم آخر...

في حين أن جميع هذه الأمور المتقدمة، على ترتيب قِدمها، لا وجود لها إلا مستعاراً غيرأصلي، و لا مُنتهٍ إلى أصلي، يصحح هذه الاستعاراتِ.

<u>كالجنيه الذهب في المثال السابق</u>، المتداول بعينه بين أيدي المستقرضين، المتقدمين على مراتبهم في التقدم من غير انتهائه إلى مالكٍ يملكه، بغير صورة الاستقراض.

<u>و مثله الجنيه المعين من الذهب</u>، المنتقل بين أيدي المداولين في البيع و الشراء...

هل يمكن استمرار هذا الانتقال، و ذاك التداول، في ماضي ذلك الجنيه المعين، من غير انتهاء إلى استخراجه من منجمه، و ضربه على شكل من أشكال المسكوكات، مع خط من خطوطها، أو نقش من نقوشها.

فإذا لم تسبق في تاريخ هذا الجنيه الذهبي، حالةٌ غير الانتقال، و التداول من يد إلى أخرى، فذاك الانتقال و التداول، لا أصل له، لا مستمراً، و لا مرة واحدةً، بل لا وجود لهذا الجنيه المتداول، المسكوك، الذي لم يسبق تداوله بين الأيدي ضرب السكة عليه، و لا استخراجه من معدته.

و ذلك لأن كون تداوله بين الأيدي لا نهاية له على طول الماضي، يمنع الذهن عن الوصول إلى حالة ضرب السكة عليه؛ فضلا عن استخراجه من المنجم.

فكأن استمرار حالة التداول في ماضيه، إلى ما لا نهاية له، أو بالأصح إلى ما لا بداية له، أغناه عن الأصل، و المنشأ، و قام مقامهما.

و لكن الحقيقة، أنه لا أصل أيضاً لانتقال هذا الجنيه، الذي لا وجود له، بين أيدي المداولين؛ لأن وجوده عند المداول الأخير، يتوقف على وجوده من قبل عند المداول، الذي سبقه بدرجة واحدةٍ، و وجوده عنده على وجوده عند المداول السابق بدرجتين، و هلم جراًّ.

و لم تكن هذه التوقفات مقضية الحاجة أبداً، فتبقى منتقلة من حوالة سابقة إلى حوالة أسبق، و من تعليق، إلى تعليق، و تعويق.

و لو كانت سلسلة هذه التعليقات<199> مربوطة بذمة المستقبل، لهان الأمر، و كان لها معنىً معقول[88]؛ و لكنها تعليقات، و انتقالات، من الماضي القريب الفارغ، إلى الماضي البعيد الفارغ؛ فيكون معناها عدم وجود هذه السلسلة إلا في الخيال الخادع.

كأن يقال: لو كان لزيد أم ولدته، كان زيد موجوداً، فوجوده يتوقف على وجود أمه، و وجود أمه يتوقف على وجود أم أمه، و هكذا تُتصور سلسلة أمهات لا تنتهي في أي مرحلة من مراحل القدم إلا مولودة من أم...

و مثلُها سلسلة آباء غيرُ منتهية في أبينا آدم، المستند وجوده إلى خلق الله من غير أب و أم المتقدم..

فما هي موجودات، بل موقوفات الحكم، بوجودها على وجود موقوفات مثلها؛ فهذا موجودٌ إن وجد قبله ذاك، و ذاك موجودٌ إن وجد قبله ذلك، و هكذا، جميع مراحل السلسلة، لا وجود لها مقطوعاً، بل مشروطاً بوجود آخر قبله، لا يقطع بوجوده أيضاً إلا مشروطاً....

و ما دامت السلسلة مشروطة، من ناحية أخرى، بأن لا تنتهي إلى مرحلة موجود، مضبوط بالضبط، لا مشروطٍ بالشرط، الذي لا تحقق له أبداً، و تحققه يتوقف على انتها السلسلة المشروطة بعدم الانتهاء.

و قد أكثرنا الأمثلة لإيضاح المسألة، فإن لم تنته السلسلة في مثال الآباء، و الأمهات؛ في آدم و حواء، كما هو مذهب العصريين من أذناب داروين، القائلين بإضافة الحيوانات من القرود، و غيرها إلى نسب الإنسان، فلا بد أن تنتهي سلسلة التولد في مرحلة من المراحل، إن لم يكن المنتهَى مرحلة الإنسان، فمرحلة الحيوان، أو الأبعد منه أيضاً....

لا بد أن تنتهي سلسلة المحتاجين في الوجود إلى التولد من شيءٍ، و التطور من حالةٍ، أو بالأعم المحتاجين إلى علة موجدة.

و لا وجود للسلسلة التي لا نهاية لها إلا في خيال الغافل، الذي يظنها موجودة، و قاضية حاجتها إلى علة الوجود من عدم<200> تناهيها، الذي لا فائدة فيه غير إطالة مراحل الوعد بالوجود، و علاوة الوعد إلى الوعد، لا مراحل الوجود.

و الحقيقة المجردة من الخيال أنه لا وجود لأجزاء السلسلة لا أصلياً، و لا مستعاراً؛ لعدم انتهاء الاستعارة في أي جزء من الأجزاء إلى موجود غير محتاج في موجوديته إلى استعارة الوجود من غيره.

و لو انتهت، انقطعت السلسلت فيه، و ما احتاجت إلى إحالتها على ذمة اللانهاية، إخفاءً للوجود المفقود بين أجزائها.

و لهذا قلنا في أول الكلام: إن التسلسل عبارة عن لعبة لعبها الشيطان في عقول الغافلين، ليستخرجوا الموجود من المعدومات التي فرضوها غير متناهية... يتصورون كأنهم إن لم يحصلوا على علة الوجود المنشودة، من معدومات تصل إليها أذهانهم فربما يحصلون عليها في معدومات لا تصل إليها أذهانهم لبعدها و كثرتها.

و إذ لا وجود لسلسلة أسباب يتخيلونها، ممتدة في أعمال الماضي، يكون وجود المتقدم فيها سبباً لوجود المتأخر، إلى أن يأتي دور السبب الأخير، المتصل بالكائن المشهود، الذي كنا وقفنا أمامه في أول الكلام، نبحث عن سبب وجوده...؛ فلا صحة لوجود ذلك السبب، و يلزم منه أن لا يصح وجود السبب، الذي هو هذا الكائن المشهود، و الموجود، رغم عدم وجود سببه.

و العقل التابع للتجربة التي تحاول البحث عن علة وجود الكون المحتاج إليها لإمكانه، في ممكناتٍ مثلهِ، محتاجةٍ إلى علة الوجودِ، و لا تجدها، فتزيد في خياله عدد الممكنات، التي بحثت عن علة وجود الكون فيها، إلى ما لا نهاية له، ثم تحاول التفتيش عن العلة المنشودة في هذا العدد، الغير المتناهي من الممكنات، فلا تستطيعه...

و لكن هذا العقل المقيد بالتجربة، يقول لصاحبه، لو استطعت التفتيش في غير المتناهي، لوجدت ما تناشده، فلا تيأس من الحصول عليه ما دام عدد الممكنات، التي تأخذ علةَ وجودها في خيالك بعضها من<201> بعض، لا نهاية له...

فيغلط هذا العقل المقيد بالتجربة، التي عجزت عن القيام بتمام واجبها، و يغلِّط صاحبَه.

أما العقل السليم الحر؛ فلا يصعب عليه الحكم بعدم وجود العلة، اللازمة لوجود الكون، بين سلسلة الآحاد، الغير المتناهية من الممكنات، الموجودة في خيالك، و الآخذة علل وجودها بعضها من بعض، قياساً على عدم وجود هذه العلة في السلسلة المتناهية، لاشتراكهما في بقاء آحاد كل من السلسلتين، المتناهية، و غير المتناهية، غيرَ مقضية الحاجة إلى علة الوجود، مهما زاد عددها؛ أو بالأصح، مهما زيد عددها في الخيال -و معنى هذا، أن آحاد السلسلتين المتناهية، و غير المتناهية، غير موجودةٍ في نفسها، فضلاً عن صلاحية واحدٍ من تلك الآحاد، لأن يكون علة وجود الكون المنشودة؛ و الباحث عنها في سلسلة الممكنات التي رتبها في خياله لا يجدها إلا محتاجة إلى علة فيطيل السلسلة عبثاً، و ينقل نظرها من علة إلى علة تتقدمها، و كلها محتاجة إلى علة الوجود، أي مخيلة غير موجودة.

و العقل السليم، الحر، يفهم ما لم يفهمه العقل المقيد بالتجربة، فيحكم -من غير حاجةٍ إلى التفتيش-، بعدم إمكان وجود العلة المنشودة، لوجود الكون، في الممكنات المتسلسلة، الموجودة في الخيال، المحتاجة هي الأخرى إلى علة الوجود.

و جماع خطأ الباحث عن علة الوجود في سلسلة العلل المحتاجة إلى علة، مؤملاً قضاء هذه الحاجة في سلسلة لا نهاية لها، إن لم يقض في سلسلة متناهية... أن هذا الباحث يؤمل استخراج الموجود من معدومات، لا نهاية لكثرتها.

فيلزم أن لا يكون هذا الكون المشهود موجوداً، إن لم يكن له علة الوجود، غير ما يتوهم الغافلون وجوده في ضمن التسلسل، الباطل، الفارغ عن وجود أي شيء، و هم يظنونه مملوءاً بموجودات غير متناهية، يعتمد بعضها على بعض، فيفهم العقل السليم المؤيد بهداية الله، ما في ظنهم من الخطأ الفاحش، و يُصدر حكمَه من غير حاجة إلى الوقوع في دولاب التسلسل لتجربة و معاينة ما فيه من الترهات البسابس<202>.

و هذه معجزة العقل الحر، إزاء عجز العقل التابع للتجربة، العاجزة عن تعقيب سلسلة لا نهاية لها.. إزاء العقل العاجز، التابع للعاجز، ثم المجترئ -رغم عجزه عن التجربة- على الحكم بوجود هذه السلسلة غير الموجودة، ثم الحكم بتضمن تلك السلسلة المعدومة، لوجود علة الكون...

هذه معجزة العقل، غير المقيد بالتجربة، معجزته الناطقة بكون العقل أقوى و أفضل من التجربة، الذي جعلنا إثباته من أعظم مقاصدنا في هذا الكتاب...

---

[88] و سيعلم القارئ في مكان آخر من الكتاب، أن التسلسل في جانب المستقبل، يختلف عن التسلسل في جانب الماضي، الذي نحن بصدد إبطاله، و يعلم هناك أيضاً سبب هذا الاختلاف.

يتجلى حصول هذا المقصود في ضمن السعي لكسب قضية من أعظم القضايا، التي يمتاز هذا الكتاب بحلها، و أعني بها، إبطال التسلسل، فيتجلى هذان المقصودان العظيمان للأعين، في وقت واحد، متصلين بعضهما ببعض.

هذا إيضاح ما في تسلسل العلل إلى غير نهاية من البطلان، و حسبي إبطال هذا النوع الخاص فيما أنا بصدده من إثبات الواجب، كما أشرت إليه من قبل أيضاً.

و زيادة على هذا، فإن الأستاذ الكبير التركي، مؤلف كتاب "اضمحلال مذهب الماديين"، عزا إلى رونووي يه"، مؤسس الفلسفة الانتقادية الجديدة، أنه أبطل في كتابه "فلسفة التاريخ التحليلية" -عند انتقاده لمذهب التكامل، و بيانه الفرق بينه و بين مذهب الخلق؛ من حيث أن الأول لا يضع مبدأً للكائناتِ في جانب الماضي، و الثاني يضعه- دعوى تسلسل الحادثات من غير أن يكون لها مبدأ.

و قال: [إنه بمثابة فرض عدد غير متناه موجود فعلاً و حقيقةً، و إنه تناقضٌ؛ لأن العدد إن كان موجوداً حقيقةً، فلا يكون غير متناه، و إن كان متناهٍ، فلا يوجد إلا في الذهن؛ فيُضم واحدٌ دائماً إلى العدد في الذهن، و لكن لا يوجد هذا العدد حقيقةً].

و لعل وجه التناقض في وجود عدد فعلاً و حقيقةً، غير متناهٍ؛ أنه يمكن ضم واحد في الذهن، إلى ذلك العدد اللامتناهي، الموجود في الخارج، فيَلزم من قبوله الضم أن لا يكون غير متناهٍ، لأنه غيرَ مضموم أقلُّ منه مضموماً، و قد كنا فرضناه غير متناهٍ، و هذا هو التناقض.

الحاصل: أن غير المتناهي لزمه أن لا يكون لزيادة شيء فيه، أو نقص شيء عنه<203>؛ أي تأثير في كميته، فلا يزداد بالزيادة، و لا ينتقص بالنقص، و يتساوى الحالان عليه، و هو تناقض لعدم كون الزيادة زيادةً، و النقص نقصاً.

فإن كان للزيادة و النقص تأثير فيه، و لا سيما للزيادة، فهو متناهٍ، يستكمل نقصه بالزيادة، و يزيده النقص نقصاناً، و قد فرضناه غير متناهٍ، فهذا خلف، و تناقض...

و إلى هذا الحاصل يرجع البراهين المترتبة لإبطال التسلسل، كبرهان التطبيق، و غيره؛ و كلها إبطال لغير المتناهي.

و يمكن إلحاق قولي هذا المستنبط من كلام "رونووي يه"، و لا سيما قولي من قبل في إثبات عدم إمكان أن يكون غير المتناهي مؤلفاً من أجزاء متناهية، و لا من أجزاء غير متناهية...

يمكن إلحاق هذه الأقوال بتلك البراهين، المبطلة للتسلسل مطلقاً[89].

كما أن قولي، الذي أطلقت أنفاسي فيه، و في تمثيله، بسلسلة الأصفار، و سلسلة الاستقراض، و سلسلة الاستناد، و غيرها؛ برهانٌ تحليليٌّ، لإبطال تسلسل العلل، الذي بطلانه مُتفَق عليه بين الفلاسفة القدماء، و المتكلمين.

و الذي ذهب إليه الفيلسوف الغربي الحديث، رجوعٌ إلى مذهب علماء الإسلام المتكلمين، المختلفين عن الفلاسفة القدماء في اشتراط استحالة الأمور اللامتناهية، بشرط ترتبها، و اجتماعها في الوجود، و مذهب المتكلمين استحالة الأمور اللامتناهية، الموجودة فعلاً من غير اشتراط ترتبها و اجتماعها في الوجود.

و نقل المؤلف التركي المار الذكر، عن "رونووى يه" أيضاً، أنه أثبت في كتابه المسمى "مونادولوزي"، استحالة وجود الأمور اللامتنهية فعلا.

و لا أدري أنه ذكر في كتابه هذا لإبطال وجودها ما زاد على ما ذكره في كتابه السابق.

أما المتكلمون فطريقهم في إبطال اللامتناهي إجراء برهان التطبيق عليه، الذي نقَّبوا في تدقيقه<204>، و أسهبوا في الكلام إسهاباً، يُمل قارئ هذا الزمان؛ لكني أذكر له طريقاً، موجزةً، سهلة التناول.

فأقول: لو وُجد أمور غير متناهية فعلا، لأخذنا شيئاً منه، ثم قارناً الباقي بالمجموع المأخوذ منه، فإن تساويا في المقدار، كان الجزء مساوياً للكل، أو الناقص للزائد، و كلاهما محال، متضمنٌ للتناقض؛ و إن نقص الباقي عن المجموع، لزم تناهي الناقص، و هو ظاهر، و تناهي الزائد أيضاً، لكونه زائداً على الناقص بمقدار مأخوذ متناه، و الزائد على المتناهي بمقدارٍ متناهٍ، متناهٍ.

لا يقال: لا نسلم بلزوم تناهي الناقص، حتى يترتب عليه تناهي الزائد أيضاً، لإمكان أن يكون الزائد و الناقص غير متناهيين، مع كون أحدهما أكبر من الآخر؟

لأني أقول: اللامتناهي يأبى أن يكون صغيراً، أو ناقصاً؛ فالقول بكون الزائد و الناقص غير متناهيين، رجوعٌ إلى القول بتساويهما، فيلزم، إما أن لا يكون الزائد زائداً، و الناقص ناقصاً، و هو تناقض؛ أو يلزم تناهي الناقص، أو لا، ثم تناهي الزائد كما ذكرنا، و هو تناقض أيضاً؛ لكونه خلاف المفروض، الذي هو وجود أمورٍ غير متناهيةٍ.

فتبين من هذا، أن تسلسل العلل -الذي واجبنا إبطاله، لإثبات الواجب- مستحيلٌ، بوجهين:

الأول: استحالة وجود أمورٌ غيرُ متناهية مطلقاً، حيث يُبطله برهان التطبيق، الذي اختصرناه آنفاً.

و الثاني: استحالة وجود شيءٍ معلقاً، بوجود سلسلة أمورٍ، كلُّ جزءٍ منها معلقٌ وجودهُ على وجودِ ما قبله، سواءٌ كانت سلسلة المعلقات متناهية، أو غير متناهية؛ لعدم استناد وجود أي منها إلى علةٍ موجودةٍ، ناجزة الوجودِ، بل موجودة بشرط وجود علة لها أيضاً قبلها.

و سلسلة كهذا، لا توجد إلا في الخيال، لعدم تحقق علة وجودها؛ و عدم التحقق يظهرجلياًّ في السلسلة المتناهية، فيُفهم منه عدم التحقق في السلسلة غير المتناهية أيضاً؛ إذ لا فرق بينهما سوى كون علل الوجود المخيلة متناهية في السلسلة المتناهية، و غير متناهية في غير المتناهية.

و معلومٌ أن عدم التناهي في عدد المخيلات، لا يجعلها موجودة حقيقة<205>.

هذا، و يمكن أن يذكر في تسلسل العلل الممكنة، إلى ما لا نهاية له، الذي عُنينا بإبطاله هنا أكثر من تسلسل أمور غير متناهية مطلقاً، محذورٌ آخر غير بطلانه في ذاته، و عدمُ إمكانه لتضمنه عدم وجود تلك العلل المفروض وجودها، و لاستلزامه محالات أخرى، كما بينا كل ذلك.

فيقال: لو كان كل حادث في العالم يستند إلى علة، و تلك العلة إلى علة أخرى، و هلم جراً، إلى أن تتسلسل العلل الممكنة، و لم ننته إلى العلة الأولى، الواجبة، التي لا تحتاج إلى أخرى، و التي تنتهي فيها السلسلة، فمع عدم إمكان هذا التسلسل، لو صرفنا النظر عنه، و فرضناه ممكناً، لكانت العلل المتسلسلة كلها، عللاً حقيقيةً مختلفةً، يمكن أن يهدم بعضها ما بناه بعض، و لا

---

[89] و من العجب المدهش، أن كاتب المقالة من باريس إلى لجنة المباراة الصحفية بالقاهرة، و الفائز منها بالجائزة الأولى، كان يرى هذا الباطل المتوسل به، إلى إغناء العالم عن وجود الله، أعني تسلسل العلل إلى غير نهاية، أدل على قدرة الله تعالى اللامتناهية، كما سبق ذكره في (الجزء الأول: 191).

تبقى رابطة منتظمة بين ماضي العالم و حاضره، و غابره.

أما على تقدير انتهاء العلل، و استنادها جميعاً إلى علة واحدة حقيقية، فيكون ما عداها من العلل المتأخرة، المترتبة عللا عادية متوسطةً، جارية على الخطة التي رسمتها العلة الأولى الحقيقية، و هي تبقى لكونها واجبة، حين تزول العلل السائرة بعضها إثر بعض، و تبقى هيمنتها على الكائنات، فترتكز الوحدة في الحكم، و التدبير، و التقدير، و يدوم الانتظام، و الانسجام.

إعتراضات "كانت":

ثم إن الفيلسوف "كانت"، كما انتقد دليل إثبات الواجب، الذي عنينا بتقريره، و إيضاحه، و الدفاع عنه، بتوقفه على إثبات بطلان التسلسل في العلل الممكنة إلى ما لا نهاية له، و ادعاء امتناع إثباته -و قد أثبتنا نحن بطلانه و لله الحمد، بما لا تبقى بعده شبهة لعاقل، و ذكرنا أيضا رد الفيلسوف "رونووي يه"، في هذه المسألة على "كانت"-.

هذا الفيلسوف -أعني "كانت"- كما انتقد هذه النقطة من الدليل المذكور قريباً و مفصلاً، انتقد منه المقدمة القائلة بأن "لكل حادثٍ علة"، مدعياً أن تلك المقدمة لا قيمة لها في غير المحسوسات<206>.

و هذا يُعدُّ طعناً من الفيلسوف "كانت" من غير مبرر، في كلية مبدأ العلية الذي أجمع عليه العقلاء، كما عاب ذلك عليه جمهور فلاسفة الغرب، لا سيما "رونووى يه"، مؤسس الفلسفة الانتقادية الحديثة.

و أنا أقول: هذا الاعتراض الموجه إلى صلب أشهر دليلٍ لإثبات وجود الله، و الذي لو صح، لقضى عليه، يجب أن نقف في تدقيقه وقفة الاهتمام.

و الذين نقلوا اعتراض "كانت"، ليجيبوا عليه، و يدافعوا عن الدليل، اجتزأوا بعدم تسليم اختصاص مبدأ العلية بالعالم المحسوس؛ و نحن نؤكد أولا أن دليل إثبات الله يقوم على أساس مبدأ العلية.

فإذا نحينا القضية القائلة، بأن "لكل حادث علة"، عن دليل وجود الله، و قطعنا صلتها به، ينهار الدليل من أساسه؛ لكن هذه النتيجة، أعني قطع صلة العلية بمسألة وجود الله، لا إمكان لها، لكونها تؤدي في وجود الكائنات إلى الرجحان من غير مرجح، الذي يتضمن التناقض.

فهل وجود العالم، الذي لا ضرورة فيه، لكونه من الممكنات القابلة للوجود و العدم على السواء، مستغن في وجوده عن علة ترجح له الوجود؟

و إذن، فما هو دور مبدأ العلية، الذي اعترف به العقلاء في المطالب الفلسفية؟

ثم إنا نلفت إلى ما في هذا الاعتراض من الغموض و الإبهام؛ فماذا مراد "كانت" من ادعاء أن مبدأ العلية، ليست له قيمة في غير هذا العالم المحسوس؟

و اللازم الضروري، أن يجري مبدأ العلية، القائل بأن "لكل حادث علة"، في كل حادث، فلا يحدثَ حادث من دون علة لحدوثه.

فماذا يكون اعتراض "كانت"، المفرِّق بين المحسوس و غيره، بهذه القضية المأخوذة في دليل إثبات الله؟

أليس في العالم المحسوس حادث؟

فإن كان، و احتاج إلى العلة -باعتراف "كانت"- في المحسوسات، ننقل الكلام إلى علتها، و إن كانت حادثةً أيضاً، و محسوسةً، احتاجت هي أيضاً إلى علة؛ و هكذا حتى تنتهي إلى علة قديمة، لا تحتاج إلى علة، و هو المطلوب، أو تتسلسل العلل الحادثة إلى غير نهاية؛ و قد علمت أن هذا التسلسل محال<207>.

و إن كان مراد "كانت" من اعتراضه، أن العلة القديمة، التي تنتهي إليها العلل الحادثة لقطع التسلسل، خارجةٌ عن العالم المحسوس؛ و كان معنى هذا، إحداثَ شرط من عنده في مبدأ العلية، هو كون المعلول، و العلة، كلاهما من المحسوسات.

فمع أن هذا الاشتراط لا مبرر له، غير محاولة الاعتراض على أدلة إثبات الله؛ يرد عليه: أن سلسلة العلل الحادثة المحسوسة المحتاجة إلى علة، تكون متضمنة لاحتياجات غير مقضية، ما لم تنته إلى علة قديمة غير محتاجة، و إن لم تكن هذه العلة القديمة نفسها من العالم المحسوس.

و معنى كون تلك "الاحتياجات غير مقضية"، عدم وجود سللة العلل الحادثة في نفس الأمر، حتى و لا علة واحدةٍ منها؛ و قد أوضحنا ذلك بأمثلة عدة، تزيل كل شبهة في بطلان هذا التسلسل، فضلاً عما أريناه من نموذج الباطل، في السلسلة المتناهية.

فإذا لم يُنتقل من هذه الحادثات المتسلسلة المحتاجة إلى قديم غير محتاج، كما ادعى "كانت"، لعدم كونه من المحسوسات -التي هي محل تطبيق مبدأ العلية على زعمه-؛ لزم أن يبقى الحادث المحسوس -الذي بحثنا عن علته-، من غير علة؛ فلا يجري مبدأ العلية -بالنظر إلى الشرط الذي بنى عليه "كانت" اعتراضه-، في العالم المحسوس أيضاً، في حين أنه معترف بجريانه فيه، و مدع لاختصاصه به، و هذا خلف.

و لا يستطيع "كانت" أن ينهض من تحت هذا النقد القاسي، المردد بين ضرورة الاعتراف بوجود علة قديمة محسوسة، أو غير محسوسة، و بين لزوم بقاء الحادثات المحسوسة، التي يسلِّم "كانت" بحاجتها إلى العلة، من غير علة.

وخلاصة انتقادنا، أن حصر مبدأ العلية في المحسوسات لا ينفع "كانت" في نقض الدليل، الذي أقمناه لإثبات وجود الله...

لا يستطيع النهوض من تحت هذا النقد، إلا إذا اعتبر تسلسل العلل الحادثة إلى غير نهاية، المحتاجة إلى العلة، علةً؛ و ادعى كون التسلسل في العلل، لم يثبت بطلانه؛ كما بنى عليه اعتراضه الأول.

و ذلك خطأ آخر منه، فضلاً عن خطئه في جعل هذا الاعتراض الثاني المتعلق بمبدأ العلية اعتراضاً مستقلاً عن اعتراضه الأول، المتعلق بالتسلسل<208>.

[من اعتراضات "كانت" على طرق الاستدلال على وجود الله]:

و من اعتراضات "كانت" الغريبة، أن قضية "الله موجود"، إن كانت من القضايا التحليلية[90]، فلا يزيد محمولها شيئاً على موضوعها، و إنما يكون بمثابة التكرار، و لا تفيد إقامة الدليل على قضية كهذه فائدة.

و إن كانت من القضايا التركيبية، التي يلزم أن تكون منها القضايا المطلوب إثباتها، فلا استحالة في نفي محمولها عن موضوعها، لعدم استلزامه التناقض، و إنما لزوم التناقض عند نفي المحمول عن الموضوع خاص بالقضايا التحليلية.

---

[90] و هو يسمي القضايا التي يدخل تصور محمولها في تصور موضوعها، أو تصور موضوعها في تصور محمولها، أو تصور كل منهما في تصور الآخر، "قضايا تحليلية"؛ و يعد أكثر البديهيا منها، و يسمي القضايا التي لا يدخل شيء من تصور موضوعها أو محمولها في تصور الآخر، "قضايا تركيبية". و بسبب دخول أحد طرفي القضايا التحليلية في الآخر، لا تجوز المناقشة فيها، إذ يكون إنكارها مستلزماً للتناقض، و المعروف عند المنطقيين أن القضايا التي يسميها "كانت"، "قضايا تحليلية"، لفظية، خالية عن الحكم، كـ "القضايا المؤلفة من التعريف"؛ و لا شك أن قولنا "الله موجودٌ" ليس من هذا القبيل.

و الاعتراض موجه إلى قولنا "الله موجود"، أكثر من أن يكون موجهاً إلى دليله؛ فيعد اعتراضه عليه، "معارضة" -على التعبير المعروف في علم آداب البحث و المناظرة، و هي إقامة الدليل على ضد الدعوى المثبتة بالدليل، من غير تعرض لدليل المثبتِ-؛ فيكون تعلقها بالدعوى مباشرة، و بالدليل مصادمة.

ثم إن هذا الاعتراض أورده "كانت" على الدليل الوجودي من أدلة وجود الله، المستنبط من مفهوم "الله"، المتضمن لجميع الكمالات؛ فيلزم أن يكون موجوداً، لأن الوجود كمال.

و قد تمسك به غير واحد من فلاسفة الغرب، و فيهم الفيلسوف "ديكارت"، و لم يخلُ من غرابة التفكير، كما سيجيء بيانه، و من أجل ذلك، لا نشتغل هنا بذكره، و لا بذكر الاعتراضات الموردة عليه.

إلا أنه لما كان اعتراض "كانت" عليه من قبيل معارضة الدليل بالدليل، و مع هذا فهي تمس دعوى "ديكارت"، التي هي دعوانا أيضاً <209>، أكثر من مساسها الدليل، كما أشرنا إليه؛ كان من واجبنا أن لا نُغفل اعتراض كانت هذا أيضاً من غير جواب.

فنقول: قد ذكرنا أن دليل "ديكارت" هذا، الذي اعترض عليه "كانت"، لم يكن خالياً من الغرابة، و سليماً من المآخذ...، و لكن اعتراض "كانت" عليه، أغرب منه، لأنه إن صح، فلا يقف عند سدّ الطريق في وجه إثبات هذا المطلب، أعني قولنا "الله موجود"، فحسب؛ بل يسد الطريق في وجه كل قضيةٍ يُطلب إثباتها ضرورياً، بتطبيق ما قاله هو نفسه اعتراضاً على قولنا "الله موجودٌ" عليها.

لأنها إن كانت من "القضايا التحليلية"، فلا يزيد محمولها على موضوعها، و إنما تكون بمثابة التكرار؛ و لا تقيد إقامة الدليل على قضية كهذه فائدة.

و إن كانت من "القضايا التركيبية"، فلا استحالة في نفي محمولها عن موضوعها، لعدم استلزامه التناقض[91]، و إنما حصول التناقض عند نفي المحمول عن الموضوع، خاص بـ "القضايا التحليلية".

وخلاصته: أن القضايا التحليلية، لا يفيد إثباتها فائدة، و "القضية التركيبية"، لا يمكن إثباتها ضرورياً، لإمكان نفي محمولها عن موضوعها دائماً، في حين أن إثبات القضية إثباتاً ضرورياً، يتوقف على استحالة هذ النفي، كما في "القضية التحليلية".

و الجواب: أن نفي المحمول عن الموضوع في قضية "الله موجود"، إن لم يستلزم التناقض مباشرة، اي بالنظر إلى عدم اعتبارها "قضية تحليلية"، لكن الدليل الذي أقمنا عليها قد أسفر عما في نفي هذه القضية من التناقض في تصور وجود العالم، مرة في لزوم الرجحان من غير مرجح، إن كان وجوده من غير علة، و مرة في تسلسل العلل، إن كان وجوده لعلة محتاجة إلى العلة؛ و قد سبق ردنا على نقد "كانت"، الموجه إلى النقطتين المذكورتين.

و أنا الذي يرى القارئ تحككي في هذا الكتاب بالفيلسوف "كانت"، أحس من اعتراضه هذا أنه ينكر "المنطق الصوري الاستنتاجي"، و لا يعترف إلا بـ "المنطق الاستقرائي"[92].

فكأنه يدعي انحصار "القضايا الضرورية"، التي يستحيل خلافها في "البديهيات"؛ أما القضايا الثابتة بالدليل، فلا تبلغ مبلغ الضرورة، كالمسائل الثابتة بالتجربة.

من هذا، أنكر ثبوت وجود الله بالدليل العقلي النظري، و كان يميل إلى إثباته بالتجربة، لو لم يتعذر؛ و لو أمكن إثباته بها، كان إثباتاً لا يفيد اليقين الضروري، الذي ينشده مثبتو "وجود الله".

فاليقين الضروري لا يكتسب عنده بالدليل، و إنما يستفاد من نفس بعض القضايا؛ و هي "القضايا التحليلية".

و نحن المعترفين باليقين البرهاني، علاوة على اليقين البديهي؛ نقول -مع الفيلسوف الكبير "ليبنتز"-: [إن اليقين البرهاني عبارة عن اليقين البديهي، الذي ينطبق على حقائق متعددة بدلاً من انطباقه على حقيقة منفردة]؛ كما في "المطالب و المذاهب".

و من اعتراضات "كانت" الغريبة، التي لا تتناسب مع مركزه في الفلسفة، أن واجب الوجود، الذي يثبته الدليل الكياني -و هو ما ذكرناه، و عوَّلنا عليه- لا يدل على وجوب وجود الله، الذي هو الأكمل، لاحتمال أن يكون الواجب وجوده، اللازم للدليل، مجموعَ الكائنات، أو المادة.

و فيه، أن مجموع الكائنات، إن لم يكن حادثاً، فعلى الأقل، يشتمل على الحادثات، و المجموع المركب من الحادث، و غيره، لا يمكن أن يكون قديماً، بله أن يكون واجباً.

أما المادة، فقد كان الماديون قبل النظرية الجديدة، القائلة بفناء المادة، يدعون أزليتها، و أبديتها<211>، و كنا نحن لا نسلم لهم بذلك؛ مع أن الأزلية و الأبدية، لا تستلزمان وجوب الوجود، بل فيها ما ينافي الوجوب، و هو احتياجها إلى الصورة، و عدم وجودها مستقلة عنها.

فكيف يكون الأكمل، هو هذه المحتاجة؟

ثم إن المادة قابلة، لا فاعلة، و المقصود من دليل إثبات الواجب، هو البحث عما يكون علة أولى لوجود الكائنات، و مبدأ له.

و ما هو الفائدة في إثبات وجوب وجود المادة، التي ليس من شأنها الخلق و الإيجاد؟

لكون العطالة من أخص أوصافها، عند جميع أهل العلم، فلو أن المادة فرض كونها واجبة الوجوب -و هي بهذه الحالة-، لكنا في حاجة إلى إثبات واجب آخر، له مؤهلات الخلق و الإيجاد، و هو الذي يدل الدليل على وجوب وجوده، بدافع العلية؛ و لا يدل على وجوب وجود شيء لا يسمن و لا يغني، في قضاء حاجة الكائنات إلى علة وجودها.

فالمادة تكون مادة الوجود للكائنات، و لا تكون علة الوجود لها؛ بمعنى موجِدها.

"ديكارت"، و "كانت":

إعلم، أن الرأي العام بمصر المثقفة ثقافة جديدة، أخطأ، و لا يزال مخطئاً إلى نشر هذا الكتاب في تلقي فلسفة رجلين من أقطاب الفلسفة الغربية؛ و هما "ديكارت" الفرنسي، و "كانت" الألماني.

و معنى هذا، أن فلسفتهما، أو بالأصح أن فهم المثقف المصري لفلسفتهما كان من أهم أسباب ضلاله في فهم

---

[91] فيه أن نفي المحمول عن الموضوع في قضية "الله موجود"، إن لم يستلزم التناقض مباشرة، أي بالنظر إلى عدم اعتبارها قضية تحليلية، لكن الدليل الذي أقمنا عليه أسفر عما في نفي هذه القضية من التناقض في تصوير وجود العالم، مرة في لزوم الرجحان من غير مرجح، إن كان وجوده من غير علة، و مرة في تسلسل العلل، إن كان وجوده لعلة محتاجة إلى علة؛ و قد سبق ردنا على نقد "كانت"، الموجه إلى هاتين النقطتين.

[92] و إنك ترى في هذا الكتاب النقل عن "كانت" في الثناء على المنطق الصوري، الذي هو المنطق الحقيقي الكبير؛ و الحق أن في فلسفته اضطرابات.

موقف الدين من العقل و العلم؛ ذلك أنه تعلم من فلسفة "ديكارت"، أن يشك في كل شيء، حتى في دينه، حتى في وجود الله.

و تعلم من فلسفة "كانت"، إبعاد العلم و العقل النظري من المسائل الدينية؛ و ليس له أي معذرة في تعلمه الأول، أعني خطأه الأول، و إن كان له بعض العذر في تعلمه الثاني، و أعني خطأه الثاني.

لأن فلسفة "ديكارت" ليست مما ينبغي أن يعبر عنها بفلسفة الشك، و لا أن "ديكارت" زعيم الشاكين، و المشككين للناس في الله، بل هو بالعكس في طليعة المؤمنين بالله<212>، الموقنين إيقاناً يجعله أساس العلم، بله أن يجعل الإيمان بالله منافياً للعلم، مع الجاعلين، الجاهلين.

["ديكارت" ينتقل إلى إدراك وجود العالم بعد إدراك وجود الله]:

و إني جد معجب بإيمان هذا الرجل العظيم، الذي يكفيك شاهداً لعظمته في إيمانه، و علمه، قوله: [إن الله مبدأ العلم، كما أنه مبدأ الوجود؛ و هو مبنى اليقين النظري؛ فنحن نعرف وجود الإدراك، و وجود الله، الذي يُستنتج منه بلا واسطةٍ معرفةً بديهية؛ و أما وجود العالم، فإنما نعرفه بالصدوقية الإلهية، و "راسيته"[93]، "المطالب و المذاهب"، لبول زانه، (ص:68)، من الترجمة التركية.

و هذا الرجل من كمال إيمانه بالله، لا ينتقل إلى إدراك وجود الله، من وجود العالم كما هو الترتيب في الاستدلال المعروف؛ بل يعكسه.

و يقول: [من جراء كون الله موجوداً، فالذي أعرفه جلياً، و واضحاً] كوجود العالم، [حق].

و يقول: [إن الله ليس خالق الوجود فحسب، بل خالق الماهيات أيضاً[94]؛ و هو الذي خلق في ضمن خلق الماهيات الحقائق أيضاً، أعني العلاقات المنبعثة من الماهيات؛ مثلاً: إنه خلق المكان، و الفضاء، و خلق مع المثلث الحقائق الهندسية المنبعثة من هذه الأمور[95]، كمساواة زوايا المثلث الثلاث لقائمتين]؛ المطالب و المذاهب، (ص:262)<213>.

و فيه أيضاً ص نفسها: [إن "ديكارت" كان يعظم قدرة الله تعالى غاية الإعظام، فلا يكتفي بجعل الله خالق العالم، بل يجعله أيضاً خالق الحقائق الأزلية، و خالق القوانين المنطقية[96]؛ و يقول: لو كان فيما وراء الله، و فوق الله نظامُ حقيقةٍ غيرُ مخلوقٍ، للزم انقياده تعالى لبعض الأشياء، كما انقاد "زوبيتر" لـ "سكيتس"؛ فإذا كانت زوايا المثلث الثلاث مساوية، لزاويتين قائمتين، و إذا لم يكن جبل بدون واد؛ فإنما كل ذلك لأجل أن الله شاء أن يكون كذلك].

هذا هو "ديكارت"، و هذا مذهبه العظيم في الله العظيم[97].

[خطأ الناس في فهم مسألة الشك لدى "ديكارت"]:

أما مسألة الشك الشائعة<214>، و موقف "ديكارت" منها، فهي أن "ديكارت" لم يضعها لإثارة الشك في كل شيء.

و كيف تُتصور إثارة الشك في كل شيء، ممن رأيتَ مبلغ يقينه من نصوصه التي أوردناها، و إنما وضعها لهدم صرح الشك، الذي كان الحسبانيون أسسوه في القلوب.

و قد عرفت مما سبق -و ستعرف مما سيأتي- تسلط الحسبانية المتوارثة من الفلسفة اليونانية، على أفكار الفلاسفة الغربيين، لاسيما المسيحيين منهم، و عرفت، أو ستعرف تخلص فلاسفة الإسلام المتكلمين منها قبلهم بكثير، فكان "ديكارت" أول من دك دعائم الشك في الغرب، و أبعده عن الفلسفة.

و كان من حذاقته، أنه جعل الشك نفسه الذي لا شيء يسلِّم به سواه عند الريبيين، يهدم الشك؛ فقال لهم: [إني أشك، فأدرك].

لأن الشك نوع من الإدراك، أي إدراك متردد بين الإيجاب و السلب.

[ثم أدرك من هذا أني موجود].

و لو لم أكن موجوداً لانتفى شكي، و إدراكي المندمج فيه بانتفائي، مع أني قلت لكم: إني أشك، و أنتم معاشر الريبيين صدقتموني في قولي هذا.

فوضع "ديكارت" أساس العلم تجاه داء الشك المزمن، مستخلصاً دواءه من نفس الداء، و حصل على أول يقين من إدراك الإنسان وجود نفسه.

---

[93] يقول: [إن لنا ميلا لا قبل لنا برده يدفعنا إلى التصديق بوجود الأجسام، فهذا الميل فينا من الله؛ فلو لم تكن الأجسام موجودة في نفس الأمر، لكان الله قد خدعنا].

و يقول أيضاً: [كما أننا لا نراجع الاستدلال في كل وقت، نضطر إلى الوثوق بذاكرتنا في الاطمئنان بكوننا أدركنا الشيء الفلاني من قبل إدراكاً بيناً؛ مع أنه لا ضمان لإخلاص ذاكرتنا لنا، سوى الصدوقية الإلهية؛ فالحاصل: أن الله تعالى مبدأ اليقين]؛ "المطالب و المذاهب"، (ص: 264).

[94] رد على مذهب الفلاسفة القائلين بأن الماهيات غير مجعولة، و أن الله تعالى ما جعل المشمش مشمشاً، و لكن جعله موجوداً.

[95] و إن كان "ليبنتز" يستغرب هذا القول من "ديكارت"، قائلاً: [مما يلحق بغرائب الآراء، و المذاهب، إسناد "ديكارت" خلق الحقائق الأزلية إلى الله؛ أجل، إن الله هو أصل الحقيقة أيضاً، و لولاه لما تحقق أي شيء، و لما أمكن، و لا ريب في أنه لولا الله لما تأسست الهندسة، إلا أن الذي جعل الحقائق الأزلية حقائق هو علم الله، و ليس لإرادته مدخل فيه]؛ "المطالب و المذاهب"، (ص:181).

أقول: لا يخفى ما في قول "ليبنتز"، الذي هو أيضاً من أكبر فلاسفة الغرب، من عرفان، و أدب عظيمين، إزاء مقام الألوهية، حيث يسند جعل الحقائق الأزلية حقائق إلى علم الله، بعد فك رابطتها من إرادته، مع أن "الجعل"، الذي هو شأن الإرادة، لا يكون من شأن العلم، فيلزم أن لا يكون جاعل الحقائق علمه أيضاً، إن لم يكن إرادته؛ فكأنه يقول: لولا أن الله تعالى علم الحقائق الأزلية، حقائق، لما علمناها حقائق.

[96] في هذا القول عبرة كبيرة، و عظة مرة للمستهينين بالمنطق من الكتاب المصريين، الذين سبق ذكرهم في أمكنة من الكتاب؛ لأن الفيلسوف يذكر ما يذكره أمثلة لعظيمات الحقائق الثابتة أزلاً، و أبداً؛ و إني أنبه أولئك الغافلين، على أن المنطق الذي يكبره "ديكارت"، هو "المنطق التجريدي"، الذي يستهينون به، لأنه المنطق الأصلي الكبير، الذي لا يقبل التغيير.

[97] و أما فلسفة "ديكارت" القائلة بقدرة الله تعالى، حتى على المستحيلات، كما قرأته في كتاب صديقي، الدكتور عثمان أمين "ديكارت"، فهي، و إن كانت دالة على عظمة عقيدة الرجل ف يالله العظيم، و مثالاً آخر من أمثلتها لكنا نحن لا نشابهه في هذه الفلسفة، بل نكتفي بأن نقول مع علماء الإسلام المتكلمين الذين يزِنونَ كل ما يقولون: "إن الله قادر على جميع الممكنات"؛ إذ لولا المحال، لانهارت القضايا اليقينية المبرهنة، لأن براهينها تتم بالانتهاء إلى المحال الباطل، على فرض عدم تسليمها، و منها البرهان المثبت لوجود الله.

فيقال: لو لم يكن الأمر كذا، لزم التناقض، و هو محالٌ؛ فينتهي الكلام عنده...؛ فلولا المحال، لما تسنى لنا إثبات وجود الله بدليله.

و لا يقال ردا علينا: لم لا يجوز أن يكون المحال بالنسبة إلينا نحن المبرهنين، ممكناً بالنسبة إلى الله، القادر على كل شيء، فلا يكون التناقض باطلاً، لعدم كون الجمع بين النقيضين محالاً على الله.

لأنا نقول جواباً عليه: نص القرآن، القائل بعموم قدرة الله على كل شيء؛ مقيد عند علماء الإسلام، بكل شيء ممكن، فيستثنون المحال من كل شيء، استثناء عقلياًّ؛ و الذي نسميه المحال، يلزم أن يكون محالاً عند الله، و عند الناس؛ لأنه المحال في الواقع، و ليس بمحال ما يعجز عنه ذوو القدرة الضعيفة.

فلولا ذلك المحال الحقيقي، و لولا التناقض من أمثلته المشهورة القليلة جداًّ، بأن يكون ممكناً عند الله، على مقتضى فلسفة "ديكارت"، لا نسد طريق إثبات الواجب؛ و انجر إعظام قدرة الله لهذا الحد، الغير المعقول، إلى إعدام الله.

فقال: [إن] قضية، [أدرك فأنا إذن موجودٌ]، حقيقة بديهية.

فليس هو الرجل الذي يشك في كل شيء، كما زعم الزاعمون عنه، بل الذي استخرج -حتى من الشك- حقيقة متحققة.

و أفاد "ليبنتز" أفضل الفلاسفة المنسوبين إلى مدرسة "ديكارت"، الجوابَ الذي وضعه "ديكارت" لحل مشكلة الشك المزمنة؛ في هذا الأسلوب: [شكي نفسُه لا يسع أن أشك في وجود نفسي، حتى في الوقت الذي آخذ أشك في وجود كل شيء].

أجل، إن "ديكارت" هو ذلك الفيلسوف الوحيد، الذي ألغى ثنائية العقل و الإيمان المنتقلة من فلسفة القرون الوسطى، التي تأثرت من النصرانية، فأدخلت الإيمان في نظرية اليقين ركناً جديداً؛ بحجة أن العقل لا يتخلص من الحسبانية في اكتساب اليقين[98]، فيحتاج إلى دعمه بالإيمان المبني على الإرادة[99].

و كان هذا في الحقيقة توهيناً للعقل، أكثر من دعمه، لاتهامه بالعجز، و تفضيل قوة الإيمان على قوته[100].

و كان أصلُ دافعِ فلاسفة القرون الوسطى إلى هذا المذهب تأثرَهم بالنصرانية، المتنافية مع العقل، فزين لهم الحط من مرتبة العقل، لتسلم النصرانية من نقده.

قال "بول زانه": [يُفهم أن القرون الوسطى، لم توفق في علمها، و لم تستطع تأليف العقل بالإيمان، فسعى لتغليب الثاني على الأول].

فجاء "ديكارت"، فألغى ثنائية العقل و الإيمان، باطراح الإيمان، و إعادة حقوق العقل إليه، و خلَّصه من الحسبانية، قاضياً على الشك، بسلاحٍ مأخوذٍ من الشك، فابتدأ به دور جديد<216>.

و انتهت القرون الوسطى، التي جعلت الإيمان أصلاً في اليقين، و العقلَ تابعاً له، فكان ذلك ضربة على النصرانية طبعاً؛ فظن مقلدو الغرب منا الذين تعلموا الدين أيضاً منه، رغم كونهم مسلمين، أن منهج "ديكارت"، أضر بدينهم، كما أضر بالنصرانية، و هم مخطئون في فهم موقف دينهم من فلسفة "ديكارت"، و في فهم حقيقة هذه الفلسفة.

ففي خطئهم الأول، أساءوا الظن بالإسلام؛ و في خطئهم الثاني، أساءوا الظن بالعقل، و اتبعوا فلسفة القرون الوسطى المتأثرة من المسيحية[101].

مع أنا نحن قد دافعنا لحساب الإسلام في هذا الكتاب، عن حقوق العقل، طبق ما فعله "ديكارت"، و سندافع أيضاً، و إن كان دفاعنا عنها إزاء منكريها من طراز آخر.

فلينظر القارئ مما فعلنا، و نفعل في الدفاع عن العقل، بُعْدَ موقفي الإسلام و النصرانية بعضهما من بعض، و ليقض العجب من غفلة الشرقيين، الذين التبست عليهم النصرانية و الإسلام.

حتى ترى بعض الممعنِين منهم في الغفلة، يعيبون الإسلام بكونه محصول القرون الوسطى، و هذا أيضاً محضُ تقليد منهم لحركة التجديد الثائرة على النصرانية، و تطبيقها على الإسلام بغير أي حق.

فإذا انتقد النصرانية ناقدوها، بابتنائها على فلسفة القرون الوسطى، الواضعة للعقل تحت تابعية الإيمان، كان لهذا النقد معنى معقول؛ لكن الإسلام لا علاقة له بالقرون الوسطى غير الاقتران الزمني.

أما فلسفته، فيعاكس فلسفتها حتى يصحُّ القول بأن "الإسلام تقدم بتجديده المعطى للعقل حقه، على التجديد الذي ابتدأ بعهد "ديكارت"".

و من العجب أن المثقفين بمصر، و فيهم بعض أقطاب الأزهر، و "مجلة الأزهر" كما اطلع القارئ عليهم من نماذج المستشهدات المنقولة عنهم، فيما سبق- بعثوا من جديد ثنائية<217> العقل و الإيمان، التي عاشت في القرون الوسطى النصرانية، ثم أماتها "ديكارت"، و قبله الإسلام.

و مما زاد في العجب، أن الثنائية القديمة، كانت ضد مصلحة العقل، لتأييد الإيمان، و الثنائية الجديد تُحدَث ضد مصلحة الإيمان، أو بالأصح ضد مصلحة الإيمان و العقل معاً؛ و قد ذكرنا كل ذلك من قبل.

و كان منهج الشك، المنسوب إلى فلسفة "ديكارت"، لتأييد العقل ضد الإيمان الأعمى، فبات الأساتذة الغافلون منا يستخدمون ذلك المنهج، لتشكيك الأذهان في مقررات العقل.

بقي أن يقال لنا: كيف يأتلف ما قلتم عن فلسفة "ديكارت"؛ إنه "ألغى ثنائية العقل و الإيمان باطراح الإيمان"؛ مع ما قلتم عنه أيضاً إنه "في طليعة المؤمنين بالله"؟

و الجواب: أنه لم يطرح الإيمان مطلقاً، و إنما اطرحه ركناً في نظرية اليقين، و سنداً للعقل في إدراك الحقائق؛ فليس العقل عنده تابعاً للإيمان، بل الإيمان تابع للعقل.

ألا يرى قوله: [إن قضية "أدرك فأنا إذن موجودٌ" حقيقةٌ بديهية، و هذه الحقيقة لا تسقط في أي زمان بساحة الذاكرة، و لا تزال غير فاقدة لبداهتها حتى تصل إلى الله؛ فإذا وصلت إليه تُيقِّن أن العقل أنشئ لفهم الحقيقة، و يتضمن هذا اليقينَ المقدماتُ المستخدمة في إثبات وجود الله أيضاً]؛ "المطالب و المذاهب"، (ص:68).

قال "بول زانه"، (ص:243): [في الفلسفة الأخيرة، تلزم دائماً مراجعة "ديكارت"، في مبتدأ جميع المطالب و المباحث؛ و فلسفة "ديكارت"، و إن كانت مركبة من عناصر كثيرة، مقتبسة من القرون الوسطى، و

---

[98] كانت فلسفة اليونان:
- ابتدأت بـ "الحسبانية اللاأدرية"؛ فقد كان "هراقليط"، و "بار منيد"، و "امبادوفل"، و "ذيمقراط"، و "أنا كساغور"؛ متفقين على إنكار صدوقية الحواس.
- ثم نسختها فلسفة "سقراط"، و "أفلاطون"، و "أرسطو".
- و بعد حين، استؤنفت الحسبانية من جديد، و كان أشهر رجالها: "بيرون"، و "كارنه آد".

و كلتا هاتين الحسبانيتين، تسمى الحسبانية القديمة.
- ثم ظهرت نظرية "شبه اليقين"؛ بـ "آنتيوكرس"، و "جيجرون".
- ثم عقبها "الحسبانية الجديدة"، و أصحابها "بطليموس"، و "دوجيرن"، و "أنه زيده م"، و "آغريبا"، و "سكتوس أميريكوس".
- إلى أن جاءت النصرانية، فأدخلت الإيمان ركناً في نظرية اليقين.
- ثم ألغاه "ديكارت"، كما بينا.
- و عادت الحسبانية بعد عهد "ديكارت" أيضا المنحى الأخير للعلم من الشك.

و تسعى الحسبانية الأخيرة، أو حسبانية "هيوم"، و ليست الفلسفة المعنوية ببعيد عنها، و إن اشتهر "كانت" من زعماء المعنويين، بتخليص العلم منها؛ و سيجيء درس هذه المباحث درساً مشبعاً إن شاء الله.

[99] كان "سنت انسله م"، يردد، و يؤكد قوله: [أؤمن، لأفهم، لأني لا أفهم إن لم أؤمن].

[100] أما ضم الإذعان في الإيمان الديني المعتبر عند أكثر علماء الإسلام، إلى التصديق المنطقي، الذي هو فعل العقل، فذلك لم يكن منهم استصغاراً لقوة العقل، و ذهاباً إلى حاجته للتأييد، بل قاصداً إلى جعل الإيمان من الأفعال الاختيارية الصالحة، لأن يكلف بها الإنسان.

[101] و فيما سبق ذكره من محاولة الأستاذ فريد وجدي تنزيل قيمة الدليل العقلي بحجة أنه يكثر فيه الخطأ؛ نزعة إلى تلك الفلسفة.

المتقـدمين، إلا أن له طريقـاً يخص شخصه تمامـاً بـديعاً جداً، و هو طريق "الاشتباه، و معيار التبين".

يعني أن يُشك في كل ما ليس بمبرهن عليه[102]، و لا يُقبَل ما عـدا الظـاهر بذاتـه، أو بغـيره "ئه ويـدان"، على أنه مبرهن عليه<218>.

و في الحق أن فلسفة القرون الوسطى أيضاً تطبِّق هـذه الطريق.

فيبتـدئ "سن طومـاس" في "سـوم أولوزيـك"، بـإيراد سـؤال: "هل الله موجـود"؟ ثم يقـول من غـير تـردد: "و ليكن جوابنا بالنفي".

فيظهر أنه وضع جميع الحقـائق، حـتى وجـود الله في موضع الشك، و لم يقبله إلا بعد الجواب على الاعتراضـات الموردة، و بنى حقيته على أدلة بينة.

إلا أنه هـذه الطريـق، الـتي لا تخلو عنها أي فلسـفة، قد طبقها"سن طومـاس"، و سـائر الفلاسـفة، تطبيقـاً لا شعورياً.

أما "ديكارت"، فشعر بها، و فـذلكها، و وضـعها في شـكل الدستور، و من جراء ذلك اسـتحق أن يعد واضع الفلسـفة الثاني.

و النقطة الجديدة الثانية في فلسـفة "ديكـارت"، كونه قد أخذ موجودية الإدراك، على أنها الحقيقة الأولى، فمشى من وجود الذهن المدرك "النفس الناطقة".

قائلا: "مهما كان ترتيب المعـاني، الـذي يـراد تقريـره في الفلسفة، فالشيء الذي يبقى حقيقة دائماً، هو الشـعور؛ فقد أشك في وجود الأجسام، و قد أشك في وجـود اللـه، و في الحقائق الرياضـية[103]؛ لكن لا أشك أصـلاً في وجـود شـعوري، لأن شـكي في وجـود شـعوري، شـعورٌ أيضـاً؛ و الحال أن شعوري، أي شكي معناه أني موجودٌ، فإن من لا يوجـد، لا يشـكُّ أيضـاً؛ و بنـاءً عليـه، فأنا مـدرك، شـاعرٌ، موجــودٌ، من حيثُ أني مــدركٌ، إن لم أكن موجــوداً بــأي حيثية"<220>.

فـ "ديكـارت" بمشي من هـذه الطريق في إثبـات وجـود الله، و لا يستعمل الأدلة الطبيعية، لا "الدليل الكيـاني"، و لا "دليل العلة الغائيـــة"، لأنه كما لم يُثبت بعـــدُ وجـــودَ الكائنات المادية؛ فهو يحتاج في إثبات وجودها إلى وجـود الله[104]؛ و الذي لا يحتاج في إثبات وجوده إلى وجـود اللـه، إنما هو وجود نفسه، فلا دور.

فوجود نفسـه، المسـتفاد من إدراكـه، هو الحقيقة الأولى الثابتة، ثم يترتب عليه وجود الله[105]، ثم يترتب عليه ثبـوت وجود العالم.

---

[102] نلفت القـــارئ إلى هـــذا القيد في منهج الشك المنســـوب إلى "ديكـــارت"! فهو لا يوصي الشك في كل شـــيء بل في كل ما ليس بمبرهن عليه، و هو المراد أيضاً من المعطـوف بـ "أو"، في قولـه: [و لا يقبل إلا الظاهر بذاته، أو بغيره]؛ فهل يشبه هذا ما فهمه كاتب "جريـدة السياســـة" -انظر (104)- من منهج "ديكـــارت"، فيما كتبه عن البعثة الأزهرية، إلى أوروبا.

قائلاً: [إنهم سيواجهون مشـقة أول أمـرهم في التوفيق بين مقتضـيات هذا المنهج، و ما توجب عليهم دراساتهم الأزهرية، و أي مشقة أكبر من أن يطالب الإنسان، ليكون بحثه علمياًّ صحيحاً، بأن ينكر كل ما يعـرف، و أن لا يثبت شـيئاً على أنه علمي، إلا إذا قــام عليه دليل من التجربــة، و الملاحظة، و الاستنباط].

فكأن أعضاء البعثة، لم يلق عليهم في دراستهم الأزهرية شيءٌ مما قام عليه الـدليل، أو لم يكن شـيءٌ مما علمـوه دليلاً على أي مسـألة، بـدليل علمي صحيحٍ.

و لهذا يطالبهم الكاتب قبل أن يطالبهم الأوربيون بإنكار كل ما عرفـوه، و لهـذا أيضـاً سـيلاقون في زعم الكـاتب، أكـبر مشـقة في التوفيق بين المنهج الأوربي، و المنهج الأزهري.

و الكاتب يخلط منهج "ديكارت" بشيء من منهج الماديين، و التـدريبيين، كما خلط الاسـتنباط بالتجربـة، و الملاحظـة؛ حيث قـال: [و أن لا يثبت شيئاً على أنه علمي، إلا إذا قام عليه دليـلٌ من التجربـة، و الملاحظـة، و الاستنباط]؛ فإن كان يطالبهم بمنهج "ديكارت"، فليس منهجه إنكـار كل ما عرفـوه، و تعلمـوه في الأزهر مبرهنـاً عليـه، أو غـير مـبرهن؛ مع أن الأزهر نفسه لا يقبل ما ليس بمبرهن عليه.

و إن كان مراده تخصـيص القبـول، بما لم يقم عليه دليل من التجربـة، و المشــاهدة، كما هو منهج العلم الحــديث، فــذاك غــير منهج الشــك، المنسـوب إلى الفيلسـوف "ديكـارت"، في كل ما لم يقم عليه الـدليلُ، سواء كان عقليـاًّ، أو تجريبيـاًّ، و هو الحق الحقيق بـالقبول، أما تخصيصه بالدليل التجربي، فزيادة على الحق، و مجاوزة إلى ما وراءه.

ثم إن "منهج الشك في كل شيء غير مبرهن عليه"؛ يعم المجربات قبل إجراء التجربة، كما يعم المعقولات قبل الاستدلال عليها.

[103] لعل هذا القول من "ديكارت" المنبئ عن الشك العام، كان منشأ غلط الـذين جعلـوا الشك أسـاس فلسـفته، و هـذا يخـالف ما عـزى إليه آنفـاً بلسان "بول زانه" أيضاً، من كون الشك المأخوذ في فلسفة الرجـل، هو الشك فيما ليس بمـبرهن عليـه، لا في كل شـيء؛ فـأي القـولين يكـون تعبيراً صحيحاً عن فلسفته؟

و الجواب الذي يقطع كل شـبهة في هـذا البـاب، و لا يجـده القـارئ في غير هـذا الكتـاب، كاشـفاً عن حقيقة مسـلك هـذا الفيلسـوف الكـير، أن تمسكه بالشك العام، حـتى في وجـود الله في الحقـائق الرياضـية -على تعبير الفيلسـوف نفسـه-، و تمسـكه بالشـك، فيما ليس بمـبرهن عليـه، كلاهما واقعٌ منـه؛ إلا أن الثـاني أي شـكه فيما ليس بمـبرهن عليه واقع منه على أنه لازم مذهبه في إحياء حقوق العقل المضاعة قبله.

و الأول، أي شـــكه في كل شـــيء، وقع منه قصد المحاربـــة، مـــذهب الشاكين في كل شيء، وقع منه قصد المحاربة مذهب الشـاكين في كل شيء حيث لم يجد سبيلاً إليها من غير مماشاتهم في مذهبهم.

و توضيح هذين الأمرين، أن "ديكارت" مجدد الفلسفة، و واضعها الثـاني، لما قضى على فلسـفة القـرون الوسـطى، المتـأثرة من النصـرانية، و المسـتمدة قـوة من إيمانها تقـاوم تيـار الحسـبانيةن و حـرر العقل من تبعية الإيمــــان، لزمه أن يشك في كل ما ليس بمــــبرهن عليه كما هو مقتضى العقل.

و كـان فلسـفة القـرون الوسـطى، الـذين الـتزموا تبعية العقل للإيمـان الـتزموه بـدافعين اثـنين؛ تأييد النصـرانية، و مقاومة الحسـبانية، القائلة بتعذر الحصول بالعقل على اليقين، و التي كانت فلسفة اليونــان انتهت بغلبتها على الفلسفات الأخرى، كما سيأتي بيانه.

و عند ذلك -أي عند العـودة إلى التمسك بالعقـل-، وجد ديكـارت نفسه -كما قال بول زانـه- أمـام خصم جديـد*؛ أي الحسـبانية، الـتي هي عـدوة اليقين القديمة، الداعية إلى الشك في كل شيء.

و رأى أن الحسبانيين المتمسـكين بالشك في كل شـيء، لا يمكن الكلام معهم، لعدم كون أي شيء مسـلماً به عنـدهم غـير الشـك؛ فاسـتدرجهم الرجل من طريق الشك المطلـــق، لا لكونه مذهبه بل لكونه مـــذهب خصـومه، الـذين يريد القضـاء عليهم، و على مـذهبهم؛ و الطريق الوحيد للتكلم.

فلو شك في كل شيء مطلقـاً، مـبرهن عليـه، أو غـير مـبرهن، لزمه أن يشك في المبادئ الأولى أيضـاً، الـتي ترجع إليها الـبراهين في النهايـة؛ مثل: "مبدأ التناقض"، و "مبـدأ العليـة"، و هي البـديهيات العقليـة، ثم لا يمكنه التخلص من الشك، كما وقع للريبيين، حتى إنه لا يمكنه أن يقــول بعد قوله: "أشك، فأنا مـدرك، و أدرك، فأنا موجـود"؛ إذ لا يكـون من حق الشاك في كل شيء أن ينتقل من وجود الإدراك إلى وجود المدرك، بناء على أن وجود الأول، يستلزم وجود الثاني، لأن ذلك الانتقال إنما يتسنى عند التسليم بقضية، هي أن الإدراك لا يوجد بـدون المـدرك، كالفعل من غير فاعل.

و هذه القضية ترجع إلى "مبدأ الجوهر و العـرض"، و إلى أن "العـرض لا يقوم بنفسه، و يحتاج إلى جوهر يقوم به، و لا يوجد بدونه"...

و الفيلسـوف "كـانت"، الـذي اعـترض على القضـية الثانية من قضـيتي ديكــارت المــذكورتين، و هي قضــية "أدرك، فأنا إذن موجــود"؛ لم يبن اعتراضه على عدم التسليم بأن وجود الإدراك يستلزم وجـود المـدرك؛ و إلا كان اعتراضاً عل مبدأ من المبـادئ الأولى، الـتي لا يعـترض عليهـا؛ و إنما تكلم في محل وجود الإدراك و المدرك...

و سيجيء في هذا الكتاب بسط ذلك الاعتراض، و جوابنا عليه.

----

* "مطالب و مذاهب"، (ص:66)؛ اقرأ ما كتبنا هنـا، مع ما سـبق منا في أرقام....

[104] على عكس الـترتيب في إثبـات وجـود الله بدليله المعـروف، المبـني على وجود العالم.

[105] و ترتب ثبوت وجود الله على وجود نفسه، عين تـرتب وجـود اله على وجود العالم في الاستدلال المعروف بوجوده على وجود موجِده؛ فثبـوت وجود نفسه، يعقبه ثبوت وجود اللـه، تفتيشـاً منه عن موجِـده، و معطِيه الإدراك، و هذا التعقيب، هو مـراد "ديكـارت" من قوله المنقـول عنه من قبل: [و هذه الحقيقة، يعني وجود نفسه، لا تسقط في سـاحة الـذاكرة، حـتى تصل إلى اللـه]؛ يعـني لا يشـغل عنها و عن التفكـير فيما لها من الكمال و النقصان، شاغل حتى تصل إلى الله، الذي هو الكمال المطلق.

و كيفية الترتب الأخير، أن ديكارت عند ما استيقن الحقيقة الأولى، الآنفة الذكر، بنى حقيقتها على كونها، متبينة غاية التبين.

ثم قرر على قانون مأخوذ من هذا، و هو أن "كل ما يعرفه جلياًّ، متبيَّناً؛ فهو حق"؛ و هذا هو معيار التبين، الذي تمسك به، ثم لاح له -بعد إثبات وجود الله، بواسطة إدراك وجود نفسه- أن منشأ ما تبين للإنسان حقاًّ، هو<221> صدوقية الله تعالى، و أن الله تعالى إنما أعطى الإنسان العقل ليدرك به الحقيقة[106]، و العالم مما يتبين لنا وجوده، و هذا التبين من الله، فيلزم أن يكون وجود العالم حقاًّ و إلا لزم أن يكون الله قد خدعنا].

ففلسفة "ديكارت" تمتاز بكونه أثبت وجود الله، قبل إثبات وجود العالم المادي، و استدل عليه من وجود نفسه الناطقة، و وجود شعوره، و تمتاز أيضاً بكونه بنى حقية وجود العالم على صدوقية الله[107].

فإن قيل: لم لا يبني "ديكارت" حقية وجود العالم على "معيار التبين"، الذي هو أيضاً مما تمتاز به فلسفته، و قد بنى عليه وجود نفسه؟

فالجواب: أنه لم يكن مثبتاً وجود الله عند الاقتناع بوجود نفسه، فبناه على "معيار التبين"؛ و ليس الحال كذلك عند إثبات وجود العالم.

على أن "معيار التبين" إنما يفيد الحقيقة و اليقين في نفسه، لا في نفس الأمر؛ بخلاف دليل صدوقية الله؛ فلما كان ثبوت وجود العالم قد سبقه ثبوت وجود الله، فالأولى أن لا يكتفي في إثبات وجود العالم بمعيار التبين، بل يضم إليه وجود الله، و صدوقيته، كسبب السبب.

على أنه لا مانع من كون ثبوت وجود الله مؤيداً لما تقدمه من ثبوت وجود نفسه بمعيار التبين، بانكشاف سبب التبين، و هو وجود الله، و فيضان هذا التبين إلى ذهنه منه.

و هذا قول الفيلسوف: [إن الله مبدأ العلم، كما أنه مبدأ الوجود]؛ و تأليفه بكونه قد أخذ موجودية الإدراك، مع ما يلزمه من وجود نفسه المدركة، على إنها<222> الحقيقة الأولى الثابتة.

فهذه الحقيقة الأولى قد نزلت منزلة الحقيقة الثانية، بعد انكشاف سببها، بثبوت وجود الله، و ظهر كون وجود الله مبدأ كل علم و مبدأ كل وجود، و لو لم يكن وجوده، لما كان أي وجود، و أي علم.

هكذا ينبغي أن يحرر الفيلسوف "ديكارت" من الكلمات المذكورة، في بحث المعرفة من كتاب "المطالب و المذاهب"، لـ "بول زانه"؛ المقتبسة من فلسفته، و من الله التوفيق.

[و من أقوال "ديكارت" في دحض حجج الريبين]:

و من لطيف ما يتصل بموضوع كتابي هذا، من أقوال هذا الفيلسوف العظيم، قوله: [ليس علم الملحد علماً حقاًّ، لأن المعرفة المشوبة بالشبهة، لا يحق لها أن تسمى علماً].

و توضيح هذا القول، أن التبين الذي يستند إليه كل علم، لا يجد في ذهن الملحد تأييدا من دليل صدوقية الله، فيظل التبين فيه ضعيفاً.

[أسلوب آخر لديكارت في الاستدلال لوجود الله]:

و من أساليب "ديكارت" في إثبات وجود الله، أنه يقول: [إذا قلت "الله"، فإني أفهم منه جوهراً أزلياًّ غير متناهٍ، و لا قابلٍ للتغير، عليماً، قديراً، أوجدني و سائر الأشياء على تقدير ثبوتها.

فمن أين يأتيني هذا المفهوم؟

و من حيث أنه معنى من المعاني، يلزم أن يوضح منشأه؟

و هب أني لكوني جوهراً، أتصور في نفسي جوهراً غيري[108]، و لكني جوهرٌ متناهٍ؛ فكيف أتصور جوهراً غير متناهٍ؟].

و هذا الاستدلال في إثبات وجود الله، يشبه قول الفيلسوف "بوسسوئه"، في الموضوع نفسه: [من الحقائق ما هو ضروريٌّ أزلي، و تلك الحقائق لا تخرج من أن تكون حقاًّ، و لو لم يوجد شيءٌ من الأشياء، التي تعمل فيها، مثلاً إن زوايا المثلث مساوية لقائمتين، فلا تحتاج هذه الحقيقة في أن تكون حقاًّ، إلى تحقق أي مثلث في الواقع<223>، و لا تحتاج أيضاً إلى وجود الذهن الإنساني ليعلمها، فهي حقٌّ، و لو لم يوجد إنسان في الدنيا، و إذا لم يكن لها أي توقف على العالم، و لا على الروح الإنسانية، لزم أن تكون مربوطة بوجود آخر].

و هذا الاستدلال من "بوسسوئه"، يكاد يكون إيضاح ما يعزى إلى "ديكارت"، أنه قال: إن وجود الله يقيني، أكثر من يقينية الدعاوى الهندسية، و القوانين الرياضية، لأن تلك الدعاوى، و تلك القوانين التي لا تحتاج في كونها حقاًّ، ثابتةٌ إلى وجود ما تنطبق عليه من الكائنات في العالم، و لا في أذهان من يتصورونها من علماء البشر الرياضيين.

يلزم على تحقيق "بوسسوئه"، أن تكون مربوطة بوجود الله، فثبوتها الذي لا يتوقف على وجود أي موجود من الكائنات، موقوف إذن على وجود الله، و لا شك أن الموقوف عليه أثبت وأقوى في الوجود من الموقوف.

[دليل آخر من أدلة "ديكارت" على وجود الله]:

و آخر ما يعجبني من أدلة "ديكارت" على وجود الله، قوله -و قد تمسك به "أوككان"، من فلاسفة القرون الوسطى-: [إن حفظ الجوهر، و إبقاءه، عينُ خلقه؛ فإذا أردتُ أن أعرف من أعرف من خلقني، فأقول: من خلقني سابقاً، هو الذي يبقيني حالاً؛ مع أني لا يمكنني إن لم أسنده إلى من يملك جميع الكمالات، و أجد مفهومه في ذهني، أن أسنده لا إليّ، و لا إلى والديّ، و لا إلى أيّ علة أخرى.

وبفضل ما في هذا الدليل من الاستناد إلى العلة الحقيقية؛ يسقط اعتراض التسلسل إلى غير نهاية، الذي يوردونه على الدليل المستند إلى العلة الخالقة؛ لأنه مهما أمكن الرجوع من علة إلى علة، في سلسلة الأزمان، فليس الأمر كذلك في علة البقاء، إذ يجب لإيضاح وجودي في الحال، أن تكون علته أيضاً موجودةً حالاً].

و هذا الدليل يحتمل أن يناقش فيه المناقشون، بأن الحادث لا يحتاج في بقائه بعد حدوثه إلى علة، احتياجه إليها في حدوثه؛ لأن قاعدة "لكل حادث علةٌ"، لا تنطبق<

---

[106] انظر قول "ديكارت" هذا، كيف يقضي على كلتا دعوتي الأستاذ فرح أنطون، مناظر الشيخ محمد عبده، السابقتي الذكر في مقدمة الكتاب، من أن الدين القائل بوجود إله غير منظور، لا يلتئم مع العقل، و أن الحقيقة لا تدرك إلا بالمشاهدة.

[107] انظر هذا الفيلسوف الكبير، الذي فتح دوراً جديداً في الفلسفة، و أعاد إلى العقل كرامته، و استقلاله، كيف يكون مبلغه في الإيمان، بفضل هذا العقل الحر السامي.

[108] الجوهر: بمعنى الوجود المستغني عن المحل يصح إطلاقه على الله تعالى، بحسب المعنى؛ إلا أنا نحن المسلمين نكف عنه، لكون أسماء الله عندنا توقيفية، أي موقوفة عند ما ورد به الشرع، و لكثرة استعماله في الممكن المتحيز.

<224> عليه؟ فإن احتاج بعد حدوثه إلى علة، فإنما يحتاج إليها في عدمه الطارئ على وجوده، لا في بقائه موجوداً، و تنطبق القاعدة المذكورة على العدم الحادث.

لكني أجيب على اعتراضهم، نيابة عن "ديكارت": بأن العلةَ الموجودة للشيء، يلزم أن تبقى ما دام معلولها باقياً، حتى لو زالت علته، انعدم معها المعلول، فيكون زوال العلة علةٌ لعدم الحادث؛ و من هذا يقال "علة العدمِ، عدم العلة".

["الدليل الوجودي" لدى "ديكارت" في إثبات وجود الله]:

و يجدر بي أن لا أنتهي عن الكلام في فلسفة "ديكارت"، قبل أن أبدي رأيي في دليل هذا الفيلسوف على إثبات وجود الله، المسمى بالدليل الوجودي، و الذي ذكره صديقي الدكتور عثمان أمين في كتابه "ديكارت"، باسم الدليل الانطلوجي، و أطراه؛ كما أيده الأستاذ الكبير في كتابه "الله"...

على الرغم من أن هذا الدليل الذي اخترعه "سنت آنسلم"، من فلاسفة القرون الوسطى، المسيحيين، قبل "ديكارت"، ثم انتُقد عليه في ذلك العهد، و كان لناقده الحق.

و مع هذا، فقد تمسك به في المرة الثانية كبير فلاسفة الغربيين، و زعيم عهد التجديد، في الفلسفة؛ أعني به "ديكارت"؛ ثم تجدد الإعجاب و الافتتان بذاك الدليل في زماننا على لسان الدكتور عثمان أمين، و الأستاذ العقاد.

و قد سبق مني ان وعدت في أوائل هذا الكتاب (ص:68-69)، لأقول قولي في ذاك الدليل، بلسان علم المنطق القديم، و أبديت هناك ظني القوي، بسحب الأستاذين الفاضلين، اعتمادهما على متانة الدليل المذكور، بعد الاطلاع على قولي؛ فيكون لي شرف في تصحيح رأيهما، بشأنه، في حين أنه لم يؤثر نقد الناقدين من قبلي في إصرارهما على الإعجاب بذلك الدليل....

و أكثر من هذا، ما يعود إليّ بهذه الوسيلة من شر الدفاع عن المنطق القديم، رغم المستهينين به من الكتاب المعاصرين، معبرين عنه بالمنطق الصوري، أو التجريدي؛ و هم لا يدرون أن قوة هذا العلم الأبدية تأتيه من فضل صورته، كما أن قوة علم الهندسة الأبدية في صوريته؛ فلو لم يكن صورياً، كان علميا وقتياًّ، كما نبه إليه الرياضي الشهير "هانري بوانكاريه"؛ و قد سبق مني نقله<225>.

لا يعجبني الدليل الوجودي، من أدلة "ديكارت" على إثبات وجود الله، فأراه مبنياً على مغالطة خفية، استولت على عقول المتمسكين به مع محبذيه، و إن كان صديقنا الدكتور عثمان أمين، اعتنى به في كتابه "ديكارت"، (ص: 143)، بهذا الدليل، الذي سماه دليلاً انطولوجياًّ، و عده أدق الأدلة الديكارتية على وجود الله.

و لا يجديه ما نقل الدكتور في تكميله عن الفيلسوف "ليبنتز"، و لا ما قاله الأستاذ الكبير العقاد في كتابه النفيس "الله" عن هذا الدليل الوجودي، بعد حكاية استهدافه لنقد الناقدين إلى حد أنهم سخروا منه: [و البرهان في الواقع أقوى، و أمتن من أن ينال بمثل هذا الانتقاد؛ لأنا نستطيع أن نتصور عشرة دنانير دون أن يستلزم وجودَه في الحقيقة، و لكن لا نتصور كمالاً لا مزيد عليه، ثم نتصوره في الوقت نفسه نقصاً لا مزيد عليه، لأنه معدوم.

و إذا قلنا: إن الديشليون لا يمكن أن يكون أكبر عدد، فالديشليون، و الواحد، موجودٌ بغير كلام، و إن لم نستخدمه في عد شيء من الأشياء].

و الأستاذ العقاد الذي نعترف بدقة فهمه و قوة بيانه، يخطئ في الاعتماد على هذا الدليل مع الفلاسفة المخطئين.

و الذي يغره، و غيرَه، و يفرق بين مسألة وجود الله، و وجود عشرة دنانير، الذي اتخذه الناقدون مثالاً في نقض الدليل المذكور، أنه يكفي لإثبات وجود الله، مجرد تصوره مفهومَه الدال على غاية الكمال، و لا يكفي لإثبات وجود عشرة دنانير مجرد تصور مفهومها، الخالي عن تلك الغاية.

و قد غرهم أن تصور غاية الكمال لشيء من الشك في وجوده، يكون تناقضاً، و نقصاً ظاهراً في حاله.

و نحن نسلم بأن غاية الكمال، لا تُتصور، مع عدم وجود الأكمل، و إنما يتصور الأكمل في الذهن، مقترناً بوجوده، حتى وجوده الخارجي، أي مقترناً بتصور وجوده في<226> الخارج، لكون محل هذا الاقتران، هو التصور، الذي فيه متسع للموجود و المعدوم، و الموجودَين المتلازمَين، و المعدومَين المتلازمَيْن؛ و لكن لا يلزم من حضور الأكمل، و وجوده الخارجي، في تصور الذهن، مجتمعين غير منفكين؛ تحققُهما في الخارج كذلك.

و قد قال علماؤنا المنطقيون: "لا حجر في التصورات"!! فقد يكون الذهن بسبب تصوره الله بمعنى الأكمل، مضطراً إلى إضافة تصور إلى تصوره، قائل بوجود هذا الأكمل في الخارج، من غير أن يكون لهذين التصورين، المتولد بعضهما من بعض، تأثير في الحقيقة.

و خلاصة ما أقوله، أن استخراج البرهان على وجود الله، من تصور القائلين به على أنه جامع لكل كمال، و منه الوجود طبعاً، توهم محضٌ من نوع المصادرة على المطلوب، لأن إثبات وجود الله يتوقف على كونه جامع كل كمال، في حين أن الحكم بكونه جامع كل كمال، يتوقف على كونه موجوداً، بناءً على القاعدةِ المنطقية، القائلة بأن صدق القضية الموجبةِ مشروطٌ بوجود موضوعها، فيتوقف إثبات وجود الله على كونه موجوداً، و هو الدور، و المصادرة على المطلوب.

و إن أردت تحقيق هذه المسألة على وجه لا محل لها بعده أن تلتبس على الأستاذ عقاد، و الدكتور عثمان أمين، اللذين لم يكفهما نقاش الفلاسفة قدماً في تحقيقها.

فأقول توضيحاً لما قلته إلى هنا: لو كان قول القائل: "إن الله جامع كل كمال"، الذي يكون مقدمته من مقدمات الدليل الانطولوجي، المُقام على إثبات وجود الله، مسلم الصدق، لكان من حق الأستاذين أن يعتبراه كافياً في إثبات المطلوب، ضرورةَ أن وجوده يدخل في الكمالات، التي هو جامعها في نفسه، دخولاً أولياًّ، لكن صدق ذلك القول ليس بمسلم.

و لا تقل: كيف لا يسلَّم القول بأن الله جامع كل كمال؛ فأي مجنون يشك فيه؟لأني أقول، مع الأستاذين المصرين على صحة دليل "ديكارت" هذا، و متانته: إن ذلك القول، لا شك في صدقه و صحته...

إلا أن كل من يعجبه هذا الدليل، قبل "ديكارت"، و بعده يغفلون عن كونهم بصدد إثبات<227> وجود الله[109]، فذلك

---

[109] إذ لا شك أن إقامة الدليل على إثبات أي مطلب، ليست عبارة عن السعي في تحصيل الحاصل، الذي هو معدود من المحالات، فلا بد أن يكون صاحب الدليل يعرضه في معرض الحاجة إليه.. و يلزم على هذا أن يفرض عدم ثبوت وجود الله، قبل إقامة الدليل الأنطلوجي، لإثبات وجود الله، قبل إقامة الدليل الأنطلوجي لإثبات وجوده في حين الإقامة.

نعم، لا مانع من أن يكون المناظرون في دليل "ديكارت" الأنطلوجي، مقتنعين بوجود الله من أدلته الأخرى... لكن الاستقلال هذا الدليل، و استغناءه عن الأدلة الأخرى، اللذين بهما يكون دليلاً تاماًّ، يقضي على

القول، أعني الحكم بأن الله جامع كل كمال، يجب أن يكون مسلم الصدق، إلا بالنسبة إلى محله في دليل إثبات وجود الله....

و لهذا يصح أن نقول: إن الله تعالى يلزم أن يكون جامع الكمالات، عند كل من يؤمن بوجوده؛ و لا يلزم أن يكون الأمر كذلك، عند من لا يؤمن بالله، فلا وجود له عنده، و لا كونه جامع الكمالات.

و من كان في صدد إثبات وجود الله، يلزم أن يكون كذلك خالي الذهن عن وجوده، و اتصافه بكل كمال، إلى أن يتسنى له الإثبات.

و نحن الذين لا نتردد في إضافة جميع الكمالات إليه تعالى، لكوننا آمنا بوجوده، أولاً بدليلٍ غير دليل الكمال، فصحت بالنسبة إلينا القضية الموجبة، القائلة بأنه جامع كل كمال، لتحقق شرط صحتها، الذي اشترطه المنطق القديم، و هو وجود الموضوع.

أما الذي لا يعرف وجود الله، و يريد أن يعرفه من كونه جامع الكمالات، أو الذي يعرف وجوده، و يريد إثباته لمن لا يعرفه بدليل الكمال الجامع، فيقال له: إن سندك هذا في إثبات وجود الله قضية موجبة، تتوقف صحتها منطقياً على وجود موضوعها، الذي أنت بصدد إثبات هذا المدعى، فتحتاج في تصحيح دليلك إلى مراجعة دعواك، و هي المصادرة على المطلوب، المعروف بطلانها عند العلماء.

و ما أدق نظر المنطق في اشتراط وجود الموضوع، لصحة القضايا الموجبة، دون اشتراطه في السالبة.

فقولك مثلا: "العنقاء تطير"، كاذب؛ و قولك: "العنقاء لا تطير"، صادق؛ مع أن العنقاء اسم طائر؛ لكن لما كان هذا الطائر لا وجود له، فأنت تكون كاذباً <228> في إثبات أي شيء له، و صادقاً في سلب كل شيءٍ عنه.

و هذا من دقائق علم المنطق، أعني المنطق القديم، الصوري، على رغم المستخفين به، من أهل الثقافة العصرية بمصر.

نعم، يصدق <u>قول أهل المعاجم: [العنقاء: طائر عظيم، معروف الاسم، و مجهول الجسم]</u>؛ و لا ينافي صدقَه ما ذكرنا من القاعدة المنطقية، القائلة بأن: "القضية الموجبة، لا تصدق بدون وجود موضوعها"؛ لأن قول المعاجم ذاك قضية لفظية، من قبيل تفسير اللفظ، و شرح الأسماء، التي لا مُشاحَّة فيها، و المنطقيونَ لا يعدون القول الشارح من القضايا[110].

و إن أبيت إلا أن تعده قضية، تتضمن حكماً إيجابياً، و تحتمل الصدق و الكذب، كما هو شأن القضية؛ ثم قلت: "إنها صادقة"، رغم اشتراط المنطق في صدقها وجود الموضوع...

فجوابه: أن المراد من <u>قول المعاجم: [العنقاء: طائر عظيم، ...] الخ؛</u> الحكمَ على لفظ العنقاء بأنه اسم لطائر كذا، و لا شك في وجود لفظ العنقاء في الألسنة، و إن كان اسماً من غير مسمى؛ فالحكم صادقٌ، و شرطُ الصدقِ موجودٌ.

و هنا ننتهي من فلسفة "ديكارت"، و أساليبها الغراء في إثبات وجود الله، التي كشفنا بها الغطاء عن أعين الذين يظنون بفلسفته الظنون، ففيما ذكرناه كفاية، و عبرة لأولي الأبصار.

[مع الفيلسوف كانت]:

أما الفيلسوف "كانت"، فهو ليس كـ "ديكارت"، و على عاتقه قسط من تبعات ضلال الملاحدة العصريين، و من قبلهم؛ و إن كان الرجل ممن يؤمن بالله و اليوم الآخر.

فقد انتقد الأدلة القائمة على وجود الله، و ادعى أنه لا يمكن إثباته بالعقل النظري، و لا جعل <229> هذه المسألة موضوع العلم، لعدم إمكان أن تكون موضوع الحس، و التجربة.

ثم أسندها أي مسألة وجود الله- إلى دليل العقل العملي، الآمر بالوظيفة؛ و يعبر عنه بـ "الدليل الأخلاقي"، أيضاً، كما سنفصله في أواخر هذا الباب، أعني الباب الأول.

إلا أن الناس تمسكوا بالشطر الأول من مذهبه، أي الشطر الذي حمل فيه على الأدلة العقلية المعروفة، المثبتة لوجود الله، فأنكروا وجوده، و تركوا العمل بالشطر الثاني لمذهبه؛ بل استخرجوا منه ما ذكرنا في المسألة الأولى من المسألتين، اللتين صدرنا بهما هذا الباب الأول.

و هو أن لا يكون الدين في اعتقاد الخاصة حقيقة تستند إلى الواقع، بل ذريعة إلى حفظ الأخلاق من الانهيار، و ضرورةً لصلاح المجتمع؛ و قد قضينا هناك على هذه الفكرة الضالة المضلة.

و كفى الناس معذرةً -إن كان تنفعهم معذرةُ الاستناد إلى فلسفة "كانت" عند الله-، أن العقل المنطقي، و العلم، لا يأمران بالاعتراف بوجود الله في مذهبه.

و لا يتبين تماماً أن "كانت" يقول بعدم إثبات العقل النظري، الاستدلالي لوجود الله، أو يقول بعدم ثبوت ما أثبته العقل النظري المجرد عن التجربة، أو يقول بهما معاً؟

و يؤيد الاحتمالَ الأول اعتراضاته على أدلة وجود الله، و الثاني أنه مؤسس انتقاد العقل المحض، و مؤلف الكتاب المسمى به؛ و الثالث أنه ذكر في اعتراضاته عدم إمكان أن يكون الله موضوع التجربة، و كل ما في هذه الاحتمالات الثلاث مردود عليه.

<u>أما الأول،</u> و هو عدم إثبات العقل النظري وجود الله، فقد علمت بطلانه، عندما قررنا أشهر أدلة إثبات الواجب المعروف بالدليل الكياني، و دليل الإمكان، و بينا كون "كانت"، مخطئاً في اعتراضاته عليه؛ و خصيصاً علمت عند النظر في فلسفة "ديكارت"، أن العقل، و نعني به العقل النظري، لا يُثبِت أي مسألة إثباتَه لوجود الله، حتى إن هذا العقل الذي أنشئ لفهم الحقائق، و أُعطِيَه الإنسان، يعرف وجود الله قبل معرفة وجود العالم.

<u>و أما الثاني</u>، و هو القول بعدم ثبوت ما أثبته العقل، من غير انضمام التجربة إليه، فلا شك في بطلانه، لأن القوانين الرياضية، و المنطقية عقلية بحتة، و أن "كانت" نفسَه معترف بتلك القوانين، و بكونها ضرورية، أي ثابتة فوق المسائل الثابتة بالتجربة.

<u>حتى إن "كانت" يقول: [إن الفرق بين اليقين العقلي، و اليقين التجريبي، وجدان الضرورة في الأول دون الثاني]؛ كما في "المطالب و المذاهب"، (ص:83)، من الترجمة التركية.</u>

من يدرسه، و يختبر سلامته من النقد، أن يتسع لقطع النظر عن غيره حين إقامته؛ فيصح القرض الذي ذكرنا أي فرض عدم ثبوت وجود الله، قبل هذا الدليل.

[110] و قد رأينا من فضل المنطق، و دقة نظره في هذا البحث، ثلاث نقط:

الأولى: اشتراط وجود الموضوع، في صدق القضايا الموجبة، و عدم اشتراطه في صدق القضايا السالبة.

و الثانية: رفع الحجر عن التصورات، دون التصديقات.

و الثالثة: عد التعريفات التي يسمونها "الأقوال الشارحة" من التصورات، التي لا حجر فيها، دون التصديقات؛ و إن كانت في شكل القضايا.

و الثانية من هذه النقاط الثلاث، هي التي خدعت المخطئين في اعتمادهم على الدليل الأنطولوجي؛ كما أن الأولى منها تفتح أعينهم.

و قوله هذا صريحٌ في تفضيلِ ما ثبت بالعقل على ما ثبت بالتجربة؛ فهو عند انتقادَ ما ثبت بالعقل المحض، كما يخالف غيره من الفلاسفة، يناقض نفسه أيضاً؛ و هو الفيلسوف الذي تصدى لهدم الفلسفة، و إنكار علم ما وراء الطبيعة.

في حين أن "ديكارت"، و "ليبنتز"، و أشياعهما، يقولون: [إن وجود الروح قطعي، أكثر من وجود الأجسام]؛ "المطالب و المذاهب"، (ص:75).

و قال الرياضي الشهير "هانري بوانكاريه"، في كتابه "العلم و الفرضية": [إن للتجربة دوراً هاماًّ في تكون الهندسة، لكنه من الضلال أن يُفهم من هذا القول كون الهندسة علماً تجريبياًّ، إذ لو كانت الهندسة علماً تجريبياًّ، لكانت علماً تخمينياًّ، و وقتياًّ].

و هذا النص من هذا العالم الكبير الغربي، قاض على مزاعم المستخفين بالأدلة العقلية، و العلوم المبنية على العقل المحض؛ إذ يظهر من هذا أن قطعية علم الهندسة ناشئة من كونه عقلياًّ محضاً؛ إذ يظهر من هذا، أن قطعية علم الهندسة ناشئة من كونه عقلياًّ محضاً.

و لهذا الرجل نصٌّ آخر في نفس الكتاب، جديرٌ بأن يفتح عيون العصريين منا، المستخفين بالمنطق الصوري، الغافلين عن كون هذا المنطق، هو المنطق الذي امتاز بين العلوم كالرياضيات، بكون قوانينه ضرورية، غير قابلة للتغير.

و هذا قول "بوانكاريه": [إن الرياضيين لا يدرسون الأشياء، و إنما يدرسون المناسبات بين الأشياء، و هم مختارون من أجل ذلك في إقامة أشياءَ أخرى مقام الأشياء التي وضعوها موضع الدرس، بشرط أن تتبدل المناسبات، الكائنة بين الأشياء الأولى؛ فالمادة لا تعني الرياضيين، و إنما<231> تعنيهم الصورة].

و المفهوم جلياًّ من هذا الكلام، أن منشأ الضرورة، و القطعية، في العلوم الرياضية، هو كونها علوماً صوريةً.

["كانت" فيلسوف ريبي، لقوله بامتناع معرفة الحقائق]:

ثم إن "كانت"، و إن اشتهر بسعيه لإنقاذ العلم من الحسبانية الريبية، و تخصيصها بالفلسفة، لكن الحق أنه ريبيٌّ مطلقٌ، حيث يقول بامتناع معرفة الحقائق، لكون كل مطابقة المعرفة للواقع، عبارةً عن مطابقة المعرفة للمعرفة، لا للواقع[111]؛ بناءً على عدم اتصال الانسان بالأشياء الخارجية، حتى إن ما يحصل فيه بالإحساس، لا يعدو أن يكون حالة نفسية.

فإذا كان هذا أساسَ عقلية "كانت"، فما فائدته في توثيق المعرفة بالتجربة، التي تكون نتيجتها -كما قال "بول زانه"- الحسبانية دائماً[112]؟

و قد صرح "كانت" نفسه، بعدم وجدان الضرورة -التي هي أعلى درجات اليقين-، في اليقين التجربي، كما نقلنا عنه قبل قليل؛ مع أن سلب الضرورة عن اليقين التجربي، مساوٍ لنفي اليقين التجربي.

فقد نقل "بول زانه" عنه، أي عن "كانت"، قوله: [الاعتقاد إما قطعي، أو غير قطعي؛ و القطعي أعني اليقيني، هو الاعتقاد المترافق مع وجدان الضرورة؛ و غير القطعي، أي غير اليقين، مترافق لا مع وجدان الضرورة، بل مع الجواز، أعني إمكان نقيض المعتقَد]؛ "المطالب و المذاهب"، (ص:82).

و خلاصة مذهب "كانت" -الذي يقال إن إهمال الفلسفة، و الاعتصام بالعلم مأثورٌ عنه-: أننا نعرف الشؤون، و لا نعرف ذا الشؤون، "نومن"؛ فلا نعرف الروح، و لا نعرف العالم في الخارج عن أذهاننا، و لا نعرف المطلق، يعني الله.

و يفوته أن العقل الذي يعرف الشؤون، يلزمه على الأقل أن يعرف وجود ذي الشؤون، و إن لم يعرف حقيقته.

فمن هذا اعترف "اسبنسر" -الذي جاء بعد "كانت"، و اقتفى آثاره، و آثار "عوكوست كونت"، الملحد المشهور، واضع "الفلسفة الإثباتية"، و يقال لها "الفلسفة الوضعية" أيضا- بوجود المطلق، و عبر عنه، بـ "ما لا يُعلم".

و قد أخذ العلامة، ناقل "المطالب و المذاهب"، إلى اللغة التركية "كانت"، بما أخذ هو به الحسبانيين.

حيث قال -أي "كانت"-: [إنهم يعتبرون كل شيءٍ ظاهرياًّ، لا حقيقياًّ، فيفرقون بين الحقيقي، و الظاهري، فيلزمهم] على أن يكون علامة لهذا التفريق، [أن يعرفوا الحقيقة، و لو بقدر مغايرتها لهذا الظاهري، و بذلك ينقضون مذهبهم بنفس مذهبهم].

فقال المترجم، في تعليقاته القيمة على "المطالب و المذاهب": [و ما أورده "كانت" عليهم، يرد على نفسه، حين فرق بين الشؤون، و ذي الشؤون، و نفى العلمَ بالثاني؛ مع أن هذا التفريق، يتضمن العلم به، و لو في الجملة؛ فيكون قوله بأنه يعرف الشؤون، و لا يعرف ذا الشؤون، تناقضاً].

يعني: أن عدم معرفة ذي الشؤون، مع معرفة الشؤون، يكون معرفتَه بأنه غير ما يعرف، أو معرفتَه بأنه لا يعرفه؛ و هذه المعرفة توجد في كل مجهولٍ جهلاً بسيطاً، و لا تنافي مجهوليتَه، حتى يكونُ القول بعدم معرفته تناقضاً.

و الأولى في تقرير الاعتراض على "كانت"، أن يقال: إن قوله إنه يعرف الشؤون، و لا يعرف ذا الشؤون، يتضمن الاعتراف بوجود ذي الشؤون...

مع أن مقصوده من هذا القول، أنه لا يعرف حتى كونَه موجوداً...

فإن كان لا يعرف وجوده، فكيف يقول إنه ذو الشؤون، التي يعرفها، و يعرف أنه غيرها؟

و هل يمكن أن يكون ذو الشؤون من المعدومات؟

و سيجيء إيضاح الشؤون، و ذي الشؤون بالمثال.

على أن "كانت"، الذي نفى العلم بالمطلق، لا ينفي الإيمان به، و يدعي أنه هذا الإيمان كثيراً ما يكون أقوى من العلم؛ كما صرح به في "المطالب و المذاهب"، (ص: 87).

و قال في (ص:288): [ليست فلسفة "كانت" الإلهية، غير فلسفة "ليبنتز"، و إنما الفرق في كون فلسفة "ليبنتز" نظرية، و فلسفة "كانت" عملية أخلاقية؛ و هما متفقان<233> على عمدة الأصلحية، و العناية الأزلية، و الشخصية الإلهية، و الأبدية الشخصية.

و أستاذ "كانت" في هذه الفلسفة "ليبنتز"، و "روسو"، ليس فيها شيءٌ من تأثير "اسبينوزا"، غير أنا نعلم أن العقل النظري، لا يستطيع عنده النفوذ في مبدأ الأشياء و معادها؛ فهو بعيد عن هذا النفوذ مطلقاً، و عالم الحركات، و الأشياء مسدودة على وجوهنا، و كذلك وجود الله، و حقيقته.

لكن هناك عقلاً عملياًّ، قد يلهمنا ما لا يعلمه العقل النظري، فتوجد الفلسفة الإلهية أيضاً، على أن تكون لازمةَ الأخلاق و شرطَها].

فيجب على الذين آمنوا بسمعة "كانت"، من الشرقيين، و بفلسفته المضطربة، من غير تمحيص، و الذين لا يشكون

[111] "المطالب و المذاهب"، (ص:81).

[112] (ص:90).

في وجود الأجسام، و المواد الخارجية؛ أن يعلموا أن "كانت"، الذي نفى العلم بوجود الله، لم ينفه بنزعة إلحادية، أو لشبهة في وجوده؛ و إنما ذلك نتيجة نفيه العلم بكل شيء في الخارج عن الذهن، لعدم إمكان الوصول إليه بالتجربة.

حتى كان نفيه العلم بالعالم الخارجي، أشد من نفيه العلم بوجود الله، لكونه يرجع فيوجب الإيمان بوجود الله، بدليل غير دليل العقل النظري[113]، و لا يوجب الإيمان بوجود العالم، في خارج الذهن، و كلُّ ما في العالم من الموجودات، فهو من قبيل ذي الشؤون، الذي ينفي "كانت" العلم به، حتى و لا بوجوده.

و أنتم معاشر مقلدي هذا الفيلسوف، خلطتم مذهبه المعنوي بمذهب الماديين؛ فآمنتم بما سوى الله من ذوي الشؤون، و كفرتم بالله.

النظر في الفلسفة الحسبانية:

كنت أردت أن لا أطيل الكلام هنا عن "كانت" و فلسفتِه، أكثر من هذا، اكتفاءً بما تكلمت، و بما سوف أتكلم في محل آخر من الكتاب؛ لكني عدت فرأيت الواجب أن أوفي شطراً كافياً من حقه في الكلام عن هذا الفيلسوف المشهور، الذي أثر<234> تأثيراً كبيراً في عقليات المتعلمين العصريين؛ في الغرب و الشرق.

[تمهيد حول تاريخ الفلسفة الحسبانية،و تطوراتها]:

و قبل النظر في فلسفة "كانت"، نذكر تمهيداً هاماًّ، يتضمن تاريخ الفلسفة الحسبانية، و تطوراتها؛ و هو مع كونه بحثاً جمَّ الفائدة في ذاته، شديدُ التعلّق بفلسفة "كانت"، التي التزمنا بعض التعمق في درسها، و بغرضنا في تأليف هذا الكتاب، من تدقيق موقف العقل، و العلم، و التجربة من الوصول إلى الحقيقة؛ و لعل القارئ لا يجد هذا البحث في غير هذا الكتاب، ممحصاً، و ملخصاً.

فنقول، و بالله التوفيق:

قال "بول زانة" في أول القسم الخاص بلسفة ما وراء الطبيعة من كتابه في تاريخ الفلسفة، "المطالب و المذاهب": [يوضع هذا السؤال على أن يكون أشد المسائل الفلسفية إعضالاً: هل في استطاعة البشر علم اليقين؟

أو بعبارة أوضح، هل من حقنا أن ندعي اليقين؟ و في مقدورنا أن نكتسبه؟

فكل فلسفة، جواب هذا السؤال مباشرة، أو بواسطة].

ثم قال: [فمن هنا تنقسم الفلسفة إلى:

(1) إيقانية معترفة بحدين "أنا"، و "لا أنا"؛ أو الروح، و العالم؛ أو الذهن، و الخارج؛ و قائلة بالارتباط بين هذين الحدين..

(2) و حسبانية منكرة لإمكان العلم، قائلة بمقابلة الروح، و مباينتها للعين المتعلّق، و بمحاولتها لمعرفة من غير أن تنالها، أو ساعية في أن تشغل الروحَ بنفسها، و تفت من عضد شجاعتها، مريئة لها تناقضاتها..

(3) و معنوية لا تعترف بشيء حقيقي غير المعقولات، فتريد أن تستخرج متعلَّق المعرفة من نفسها، مدعية للزوم أن يوئس من حقية العلم، إن قُبل مقابل الروح متعلّقٌ يغايرها، أو على الأقل لا يمكن النفوذ من كنهه].

و الثالثة من هذه الأنواع الثلاثة للفلسفة، قريبة من الثانية، أعني "الحسبانية".

و كذا الرابعة، التي لم يذكرها "بول زانه"، و هي "الشأنية".

و الخامسة، و هي "التدريبية"، حقها أيضاً أن تَـؤُول إلى الحسبانية، كما مثلهما -أي "الشأنية"، و "التدريبية"- حق التمثيل "دويد هيوم"، مؤسس الحسبانية الأخيرة في فلسفة الغربيين<235>.

و المتكلمون علماء أصول الدين في الإسلام يَدخلون في "الإيقانية"، و إن رأى فيهم العالم الكبير مترجم "المطالب و المذاهب" في المقدمة القيمة، التي صدر بها ترجمته، الانقسام إلى "الإيقانيين"، و "التدريبيين".

أما الفلاسفة الغربيون، فإني أرى في أساس فلسفتهم على اختلاف مذاهبهم اضطراباً عجيباً، و ميلاً إلى "الحسبانية اللاأدرية"، بل إلى إنكار البديهيات.

كإنكار "الماديين"، الذين هم "إيقانيون تدريبيون"، وجودَ القوة الحيوية، و العقلية، و الإرادية في الإنسان على أنها قوى خصوصية، غير ميكانيكية.

و كإنكار "المعنويين"، و "الشأنيين" -القائلين بأنا "نعرف الشؤون، و لا نعرف ذا الشؤون، و لا وجودَه"؛ و من كلتا الطائفتين "كانت"- العلمَ اليقيني، بوجود العالم في خارج الأذهان، مستقلاً عنها؛ بل العلمَ بوجود الروح أيضاً، كما يأتي في محله من هذا الكتاب.

و قد كانت "الحسبانية" مرضاً مستولياً على الفلسفة اليونانية، فأصبح الحال في الفلاسفة الغربيين كذلك؛ حتى إنك تراهم يشتغلون بالفلسفة، و يشتهرون فيها، و مع ذلك لا يعتبرون علم ما وراء الطبيعة -الذي هو الفلسفة العالية، و فيها مسألة وجود الله، و مبحث المعرفة، و المادة، و النفس؛ و مناسبة إحدى هاتين الأخيرتين بالأخرى-، علماً.

أعني أنهم يهدمون أنفسهم بأنفسهم.

قال "كانت": [إن جعل ما وراء الطبيعة علماً، كانَ، و لا يزال خيالاً طبيعياًّ، ولد في روح الإنسان].

و ليس لهذا الكلام عندي وجهٌ معقولٌ، غير أن يكون مراده من العلم، هو العلم الخاضع للتجربة، كالعلم الطبيعي؛ فباعتبار هذا المعنى فقط، لا يكون علم ما وراء الطبيعة علماً.

و ربما يبرر قولَ "كانت" ما اشتهر لدى الغربيين، و مقلديهم في الشرق الحديث، من بدعة حصر العلم فيما ثبت بالتجربة.

و على هذا، يكون المراد من جعل "ما وراء الطبيعة" علماً لمتخيليهِ، جعلَه علماً مبنياًّ على التجربة؛ كتخيلات الأستاذ "فريد وجدي رئيس تحرير "مجلة الأزهر"، في الكشف عن وجود الله، بتجارب "الاسبرتيزم"، و يكون الفيلسوف "كانت" لا يراه ممكناً، كما أنا لا أراه<236>.

و في غير هذا التفسير، لا نسلم بصحة قول "كانت" ذاك؛ و كيف يصح أن لا يعد علم ما وراء الطبيعة علماً، و فيه مسألة "وجود الله"، التي لا مسألة في العلوم أقوى ثبوتاً منها[114].

و قد سمعت قول "ديكارت": [إن وجود الله يقينيٌّ، أكثر من يقينية الدعوى النظرية الهندسية].

و قول "ليبنتز": [لولا الله، لما تأسست الهندسة].

نعم، في الغرب أيضاً بدعة خلطِ البحث في حقيقة الله، بالفلسفة الإلهية، و بهذا الخلط تتنزل قيمة الفلسفة

---

[113] و سيجيء منا في آخر الباب الأول، إيراد دليله ذاك، مع الكلام عليه.

[114] و فيه مسألة "المعرفة"، التي لا علم بأي شيء بدونها، و لا علماً تجريبياًّ؛ فإذا أنكر علم ما وراء الطبيعة، ينهار العلم الطبيعي أيضاً، الذي هو علم المنكرين الوحيد، فينتهي موقفهم في الحسبانية اللاأدرية، كما انتهى موقف "كانت"، و ستعرفه زيادة على ما عرفت.

الإلهية العلمية تنزلاً ظاهراً؛ إذ الكلام عن حقيقته لا يبتنى على اليقين، و لا شبه اليقين.

ثم إن هناك بدعة أخرى، أو بالأصح غلط رؤيةٍ آخر، هو عدم التمييز التام بين عدم العلم بحقيقة الشيء، و بين عدم العلم بوجوده؛ فـ "مجهول الحقيقة" لا يتميز في نظرهم تميزاً كافياً عن "مجهول الوجود".

و الدليل عليه، أن اعتراف "اسبنسر" مما لا يُعلم، كان اعترافاً بوجود الله، و مع هذا فغير واحد من علماء الغرب، لا يخلو نظرهم إلى هذا الاعتراف من الاستغراب؛ و هو نفسه آثر هذا التعبير على التصريح تصديقاً للغرابة الواقعة في اعترافه.

و معنى قولي هذا، أن كلا من صاحب الاعتراف و غيره، لم يُخفوا استعجابهم من موجودٍ مجهولِ الحقيقةِ؛ و لعل هذا من الأسباب التي منعتهم عن عد "ما وراء الطبيعة" من العلم.

نعود إلى ما كنا فيه....

(1) [مبدأ الفلسفة اليونانية، كونها إيقانية لا شعورية]:

كانت فلسفة اليونان في مبدإ أمرها "إيقانية لا شعورية"؛ فـ "الـئيونيون"، و "الفيثاغوريون"، و "الاله آتيون"، و "امباذوقل"، و "ذيمقراط"، و "أنا كساغور"، كلهم اشتغلوا بإيضاح الطبيعة، و لم تعترهم أية شبهة في أسباب علمنا بهذا الصدد.

إلا أنهم أخذوا بعد برهة من الزمان يجعلون المعرفة العقلية قسيمةً للمعرفة الحسية، فكانت المساعي الذهنية تصل إلى نتائج تتناقض مع شهادات الحواس، و تستوجب التكلم فيما بين مآخذ الإدراك الأصلية، و بين محصولاته المجردة.

و كان "هراقليط"، و "بارمنيد"<237>، و "ذيمقراط"، و "أمباذوقل"، و "أنا كساغور"؛ مجمعين على إنكار صدوقية الحواس.

و من العجب، أن إيقانية أولئك الفلاسفة، كانت إيقانية طبيعية "فيزيقية"، مستلزمة لأن تكون المعرفة الحسية مبدأ حركةِ هذه الفلسفة، و شروط موجوديتها.

و لم يكن مرادهم من المعرفة العقلية، أولياتٍ عقليةً؛ بل السعي الروحي على مأخوذات الحواس، فكان إنكار صدوقية الحواس مع اتخاذ المعرفة الحسية مبدأ حركة الفلسفة، تناقضاً طبعاً.

فهذا التناقض الذي تحتويه فلسفة فيلسوف واحدٍ مع نفسها، و التناقض الحاصل من تخالف آراء الفلاسفة بعضهم مع بعضهم، ثم تناقض آراء البشر، و تصادمها، الذي هو أقدم أدلة الحسبانين، استجلب ظهور الحسبانية، و مجادَلتها الإيقانية.

فكان يقول "بروتاغورس" من زعمائها الأقدمين: [إن الأشياء عبارة لكل إنسان عما تتجلى له، و لكونها مأخوذة على أنها حالتها الخاصة به، تتجلى له بما هي مجبورة على أن تتجلى له؛ فالإنسان مقياس كل شيء موجودٍ، أو غير موجودٍ].

قال "بول زانه": [و لكون الحسبانيين الأولين أخذوا أسلحتهم، التي يهاجمون الإيقانيين بها من اختلاف آرائهم و التناقضات المنطوية على تلك الآراء، أستخرج من ذلك مبدأ التناقض، و إن كان تصوره و إفراغه في شكل الدستور تأخر إلى عهد أرسطو....

و إلى هذا الحد الذي يتضمن خدمة الحسبانية في اكتشاف مبدأ التناقض، و في دفع الفلاسفة الآتين إلى الدقة، و التثبت في مسالكهم ليجعلها مفيدة مثمرة، كانت في موجودية الحسبانية حكمةٌ، و إصابة؛ و إنما خطأها و فسادها، كان في استنتاجها لعدم إمكان الوصول إلى اليقين].

يعني أن الحسبانيين كانوا محقين في الاعتراض على الاختلاف و التناقض الواقعين في آراء الفلاسفة، بأن بعضها ينقض بعضها و يهدمه، و لكن لا حق لهم في أن يستخرجوا من ذلك، أن لا إصابة للحق في أي واحد من تلك الآراء و المسالك المتخالفة، و إلا لزم أن لا يكونوا محقين في الاعتراض عليها، بالاختلاف الذي به ينقض بعضه<238> بعضا؛ بل يستوي الكل في عدم الإصابة، الذي لا قوة معه لأي واحدٍ منها كافيةً لنقضِ غيره.

استنتجوا من الحسبانية عدم إمكان الوصول إلى اليقين، فشكوا في كل شيء، حتى في استحالة التناقض، فكان ذلك الذي فعل أولاً فعل الآلة في أيدي الحسبانيين، و هو التناقض؛ سلاحاً في أيدي خصوم الحسبانية، يهدم نفسها بنفسها[115].

(2) [القضاء على الحسبانية الأولى، على يد "سقراط"، و "أفلاطون"، و "أرسطو"]:

و كان القضاء على هذه الحسبانية الأولى، بفضل الأقطاب الثلاثة، الذين أحرزوا قصب الشهرة، و المكانة الممتازة في فلسفة اليونان: "سقراط"، و "أفلاطون"، و "أرسطو"؛ لاسيما "سقراط"، الذي هزم الحسبانيين بمبدأ التناقض، توجيهاً لسلاحهم هذا على أنفسهم.

و كان دافع هؤلاء الأقطاب إلى مسلك الإيقان، قوة أرواحهم، التي لم يكن الحسبانيون يملكونها؛ فكانوا يعتمدون على عقولهم، و يؤمنون بصدوقية القُوى؛ و في الحق أن وجدان اليقين يتبع الإيمان به، و هو الحد الذي ينتهي إليه كل من يريد مقاومة الحسبانية.

كان أرسطو يقول: [إذا كانت روح الحسباني لا تقرر على شيء، و يؤمن بما قاله، و لا يؤمن به أيضاً؛ فكيف يمتاز مثل هذا الإنسان على النبات؟].

و هو أبلغ من قول "اسبينوزا"، بعد "أرسطو" بعشرين قرناً: [واجب الحسباني السكوت]<239>.

(3) [الرواقيون]:

و الرواقيون الذين جاءوا بعد الأقطاب الثلاثة، كانوا إيقانيين مثلهم، قائلين: "ليس الشهود الحسي بقابل محض، فهو يلي الانطباع الذي يفعله العين الخارجي في النفس، و يتميز عنه بالإذعان و الرضا، اللذين تعطيهما النفس عند ربط المثل بالعين".

و إذا سئل: عما يميز التمثل الذي يحق معه الإذعان من الذي لا يحق معه؟

فجوابه: أن المميز هو التمثل نفسه؛ فالتمثلات الصادقة تعرض علينا نفسها، بقوة تجبرنا على الإذعان لها، و لا نستطيع إباءه؛ فهي مطابقة للواقع، و مفيدة لكيفيات خاصة، تجعل العين قابلاً للتميز من غيره.

---

[115] و من العجب، أن هذه الحسبانية القديمة اليونانية بعد أن مضت عليها أدوار مختلفة، من الإعادة، و الإبادة؛ عادت فنفقت سوقها في الفلسفة الغربية على يد "هيوم"، مؤسس الحسبانية الأخيرة؛ و "كانت" الذي جاء بعده، و لم يبتعد عنه فيما انتقده، كما ستطلع عليه، و إنما زاد بكثرة شهرته، شهرة لحسبانية "هيوم"؛ ثم جاء "هيجل"، و صرح بجواز اجتماع النقيضين "راجع قصة الفلسفة الحديثة، لأحمد أمين بك"؛ و معناه هدم ما يهدم الحسبانية، و إحياؤها من جديد حياة لا ينالها الموت،بفضل إماتة الهادم، الذي هو قانون التناقض.

ففلسفة الغرب، انتهت بفضل أقطابها الثلاثة "هيوم"، و "كانت"، و "هيجل" في هوة الحسبانية، حين كانت فلسفة اليونان مصونة عن الوقوع في تلك الهوة، بفضل أقطابها الثلاثة: "سقراط"، و "أفلاطون"، و "أرسطو".

و في الواقع، أن الرواقيين -كما سوف يفعله "ليبنتز"- يدعون عدم وجود شيئين متماثلين في الطبيعة، و يستخرجون منه هذه النتيجة.

و هي؛ أن لكل شيء تمثلاً واحداً يقال عنه، إنه تمثل صادق، فيكون موضوع إذعان الحكيم هو هذا التمثل الوحيد لا غيره.

و يتعرف هذا التمثل من صدمة الانطباع، التي بها يحصل التبين، و التي مقياسها استطاعة القوة الباطنية،و انبساط النفس الفاعلة للشهود؛ و بهذا الوجه، تنتقل من قابلية النفس، إلى فاعليتها التي بها تدرك العين الذي تشهده.

فبالنظر إلى هذا البيان، نظرية المعرفة في مذهب الرواقيين يكون في معدن الحقية في قوة القناعة.

و هذه كما تتعلق أصالةً بالشهود الخارجي، تتعلق أصالةً أيضاً بالتصورات الكلية المستخرجة من الشهودات، بواسطة فاعلية الذهن المرسلة من غير سعي تأملي منه.

فيكون معيار الحق عندهم الخيال المغمى "فانطاسيا قاناليبتيك"، و الحس المشترك "بروله بسبس"، أما التصورات الكلية المتشكلة على الأصول، فهم يثبتون صحتها بالبرهان العلمي، و بعد إثباتها، يعتبرون إيقانها فوق إيقان الشهودات.

و يرى مؤلف "المطالب و المذاهب" في هذا تناقضاً من الرواقيين، الذي يهتمون بالمحسوسات، و الجسمانيات، أكثر من المعقولات، كما ستعلمه؛ فيعقبه المترجم العلامة، و يدفع اعتراض التناقض على الرواقيين؛ و إني أوافق على ذلك الدفع، الذي لا لزوم لنقله هنا.

و أزيد فأقول: إن ترجيح اليقين العقلي من الرواقيين -الثابت بالبرهان- على اليقين الحسي رغم كونهم<240> ماديين، جدير بأن يتخذ أصلاً لما نجده أيضاً في فلسفة "ديكارت"، و تلاميذ مدرسته، مثل "ليبنتز"، بل و في لفسفة "كانت" أيضاً، من أن اليقين العقلي أعلى رتبة من اليقين الحسي، و دليلاً على دقة نظر الرواقيين.

هذا، و كان الأولى لمؤلف "المطالب و المذاهب"، و هو العالم الفرنسي "بول زانة"، أن يبني اعتراضه على أن التصورات الكلية العقلية مستخرجة من المشهودات الحسية، و مبنية عليها، و لا يعقل أن يكون المبنى على الشيء أقوى مما بني عليه، و إن كان يُعقل عكسه؛ لأن كل ضعف في الأساس، لا بد أن يسري إلى ما قام عليه.

و يمكن الجواب عنه، بحمل مرادهم على كون التصورات الكلية أقوى في نفسها مع قطع النظر مما يسري إليها من حالة الشهودات الحسية، التي تبنى عليها تلك التصورات، في القوة، و الضعف.

فالتصور الكلي، هو حركة ثانية للذهن، تلي الشهود الخارجي، و لا مانع من كون هذه الحركة قوية، مكفولة للذهن أكثر من الشهود، بمعنى أنه إن كان هذا الشهود حقاً، فلا شبهة في حقية ذاك التصور الكلي.

و السر في ذلك، كون الحركة الثانية فعلَ الذهن المحض، الذي له نظام مأمون الصحة؛ و في هذا السر، يتجلى ما ننادي به في هذا الكتاب من أن الدليل العقلي أقوى من الدليل التجربي.

و العقل السليم يمكنه أن يبني حكمه القويَّ، الذي لا مرية فيه، و لا مراء، على ما ليس في هذه الدرجة من القوة.

مثلاً يتكون القياس المنطقي من مادة، و صورة؛ فالمادة: هي المقدمتان، الصغرى، و الكبرى؛ و الصورة: كونهما مرتبتين على النظام المنطقي؛ و قد تكون المادة أي إحدى المقدمتين، أو كلتاهما غير مأمونة الصحة؛ لكن هذا الضعف لا ينافي قوة الصورة، و قطعيتها التي تكون في ضمان العقل و المنطق، مع كون الصورة مبنية على المادة.

فيقال: إن كانت هاتان المقدمتان مسلماً بهما، فلا شك في صحة هذه النتيجة، لكون صورة القياس تامة، موافقة لنظام المنطق.

و لذا، عرفوا القياس المنطقي، بأنه: قول مؤلف من أقوال، متى سلمت، لزم عنها لذاتها قولٌ آخر.

فالذهن، المتردد في صحة المقدمتين، لكونهما مادة القياس، التي لا يكفل<241> بها المنطق المؤسس على النظام العقلي، لا يتردد في الانتقال منهما على تقدير صحتهما، في صحة النتيجة.

حتى إن صحة المقدمتين كثيراً ما تكون عادية، غير ضرورية، و صحة الصورة ضرورية! و هو الذي يكفل للمنطق أن يكون من العلوم الضرورية، كالهندسة.

فاعلم هذا، و حذار أن تكون من الجاهلين المستخفين بالمنطق الصوري، لأن ذلك هو مدار سمو المنطق.

و كما أن صورة القياس، التي هي تحت ضمان المنطق، مأمونة الصحة، فالمنطق هو الآخر مأمون الصحة، لكونه تحت ضمان العقل.

فاعلم هذا أيضاً، و لا تقصر في تقدير منزلة العقل، الذي به الإنسان إنسان، و العلم علم.

نعود إلى ما كنا فيه.....

نعم، في فلسفة الرواقيين ناحية ضعف هامةٌ، هي كونهم ماديين مفرطين، و قد خلطوه بما احتوته فلسفتهم من الأفكار الدقيقة -التي بيناها-.

فبهذا الخلط، حصل انحطاط في روح ما وراء الطبيعة، التي كان "أفلاطون"، و "أرسطو" أصعداها إلى مقامها اللائق، حيث كان الله عندهما فوق العالم، و أعلى من الطبيعة، و فلسفتُهما المتعلقة بما وراء الطبيعة،مستقلةً عن الفلسفة المادية، في حين أن "ما وراء الطبيعة" في فلسفة "الرواقيين" راجعٌ إلى الطبيعة، فإلههم ليس محركاً غير متحرك، كإله "أرسطو".

و ليس عندهم شيء حقيقي لا يكون جسماً، و عليه، فلا يوجد شيءٌ يُعلم بغير الحواس، حتى إن الله أيضاً جسم عندهم ناريٌّ[116]، ممزوج بالطبيعة، بل هو نفس الطبيعة، و روح منبسطة في العالم، سائرة في كل جزء من أجزائه.

فمذهبهم مذهب الاتحادية المادية، حتى إن التعينات التي تميز الأشياء بعضها من بعض جسم أيضاً، و كذا الكيفيات الأخلاقية، و الفضائل، و الرذائل؛ كلها جسمانيةٌ، فكل حقيقي جسماني.

و قد أخذ فلاسفة الغرب قديمُهم، و حديثهم مؤمنوهم بالله، و ملاحدتهم أكثرَ آرائهم من الفلاسفة اليونانيين، فحسبانيتَهم من حسبانيتهم، و إيقانيتهم من إيقانيتهم "الرواقية"<242>، و "الأبيكورية"؛ و أخذ عنهم علماؤنا المتكلمون أيضاً من غير وقوع في أوحال الحسبانية، و جسمانية الرواقيين[117]، إذ لو كان الله جسماً ذا أبعاد، كان قابلاً للتجزؤ، فكان محتاجاً إلى أجزائه.

نعود إلى فلسفة اليونان....

[116] لكنها نار لطيفة أثيرية، لا نار كثيفة محرقة.

[117] و لا اعتداء بشرذمة المجسمة القدماء، و لا بأتباع ابن تيمية، و ابن القيم، المحدثين الجهلاء.

(4) [الحسبانية الثانية؛ "شبه الحق"]:

ثم نُكِسوا بداء الحسبانية مرة ثانية بعد الرواقيين، فكانت تُنتقد إيقانيتهم، و إيقانية "الأبيكوريين"؛ و كان "بيرون"، و مِن بعدهِ بقرنٍ "آرته ئيلاس"، و بقرنين "كارنه آد"، أشهرَ زعماء الحسبانية في ذلك العهد، الذي يقول عنه "بول زانه": [كان جميع المذاهب الفلسفية تنتهي إلى الحسبانية، حتى إن معارضيها أيضاً، كانوا يؤيدونها بمذهبهم التدريبي][118].

و فيه دليل على أن الانهماك في التجربة يؤدي إلى الحسبانية، كما نبهنا إليه من قبل.

و كان يجيب "آرته ئيلاس"، عن اعتراض الرواقيين، على الحسبانية، بأنها تسلب إمكان الحياة، فيقول: [إن الحياة العملية تعتمد على شبه الحق]؛ كما يقول الغربيون اليوم بمثله، بعد إفلاس فلسفتهم تحت زعامة "هيجل" المجنون....

فقد استعاروا جديدهم من قديم فلسفة اليونان، و قد سبق الرد عليهم في مقدمة هذا الفصل، أعني فصل البرهنة على "وجود الله".

و جوابي هنا على جواب "آرته ئيلاس"، أن شبه الحق، إن كان يكفي الحياة العملية للدنيا، فلا يكفي الحياة الآخرة الأبدية، المبنية على عقيدة الحق الخالص من كل شائبة، كما لا يكفي الوصولُ إلى شبه الحق لطلاب الوصول إلى لبه، و قد خلق الله العقل في الإنسان؛ كما قال "ديكارت"، ليفهم الحقيقة.

و مذهب شبه الحق هذا، أعدل مذاهب السوفسطائية، و أوفقها، باسم "الحسبانية"، المنسوبة إلى "الحسبان"، أي الظن، المقابل لليقين و الشك؛ و يسمى مذهب الاحتمالية أيضا<243>.

و "كارنه آد"، الذي يُعتبر الأستاذ الأعظم للحسبانية القديمة، كان يؤيد هذا المذهب، و يذكر درجاته، و شروطه.

و كان يقول: [إن الانتقال من الحق إلى الباطل، يحصل بدرجات غير محسوسة، فلهذا لا ندرك الفرق بينهما؛ و الحكيم يتوقف، و يكف حتى عن الحكم بعدم إمكان العلم أيضاً، الذي هو أساس مذهب الحسبانيين][119].

و لما كانت سلسلة التجارب غير متناهية؛ فالوصول إلى اليقين لا يمكن، مهما أمكن التقرب إليه بالاستمرار في التفكير و التجربة.

و على نسبة التقدم في التحري، يحصل الرقي في درجات شبه الحق، و ينتقل من شبه، إلى أشبه، فأشبه.

(5) [الإيقانية التلفيقية]:

كان مذهب "شبه الحق" خطوة في الرجوع إلى "الإيقانية"، فتولدت منه "الإيقانية التلفيقية"، التي لا ترى الحق في مسلك واحد على انفراده، و تؤمل إمكان استنباط الحق من مجموع المسالك، بفضل انتقاد معنِيٍّ به.

و تقول: "للإنسان أن يتمسك بما ينجلي له في وجدانه من غير واسطة، و يتراءى له يقينا قبل جميع المتتبعات العلمية"؛ و قد أسسها "آنتيوكوس"، فردّ "الحسبانية"، بأنها تنقض نفسها، لأنها تشغل بالاستدلال، ثم تنكر الفرق بين الخطأ و الصواب.

(6) [الحسبانية الثالثة]:

ثم ظهرت الحسبانية مرة أخرى، في العصرين الأولين من ميلاد سيدنا المسيح، بمساعي رجال يسمون "الحسبانيون الجدد"، و هم "بطليموس"، و "دوجيرن"، و "انه زيدم"، و "أغريبا"، و "سكتوس أميريكوس".

جمعوا أدلة الأولين، لاسيما "آرتة ئيلاس"، و "كارنه آد"، و نسقوها، و فصلوها؛ مثلا إن "أنه زيدم" جمع أسباب الشبهة تحت اسم الألقاب العشرة، أربعةٌ منها تعود إلى النفس، و ستة في العين؛ و يجري أكثرها في المعرفة الحسية.

و "أغريبا"<244> رد العشرة إلى خمسة، خامسها: أن التصورات العقليت ثبت بإعانة الشهودات و الشهودات تثبت بإعانة التصورات؛ و هو دورٌ.

و في النهاية، لخص "سكتوس أميريكوس" آخر الحسبانية الجدد جميع مساعي أسلافه.

كان يقول: [لا يُدعى حتى القضية القائلة، بأن قرار الحقية من اختصاص الإنسان!

فهل هو من اختصاص إنسان واحد، أو من اختصاص الجميع؟

ثم بأي قوة يقرر الإنسان الحق؟

فإن كان بقوة الحواس، فهي تختلف من إنسان إلى إنسان، بل من وقت إلى وقت في إنسان واحد..

و فضلاً عن هذا، فالحواس ترينا الحالات النفسية فقط، و لا تجيز لنا الحكم في طبيعة الأشياء...

و إن كان بقوة العقل، فكيف يصل العقل الباطن إلى الخارج عن الإنسان؟].

قال "بول زانه": [و هذ الدليل، كالإحساس المتقدم من "سكتوس أميريكوس"، بالمسألة الانتقادية التي وضعها "كانت"، و هي: "أيُّ دليلٍ يثبت عينية مقولات الروح الإنسانية؟"].

و يقول "سكتوس" أيضاً: [الدال من حيث أنه دال، لا يفهم من غير المدلول، لكونهما متاضئفين، يحتاج كل منهما إلى الآخر.

فيلزم أن نكون عرفنا الأمر، الذي نتوخى معرفته، من الدال، أعني المدلول؛ حين عرفنا الدال، فيكون الدال مستغنىً عنه.

و إذا كان الدال، لا يسبق مدلوله، فكيف ينتقل من الشؤون إلى الجوهر؟

و عليه، فلا تفيدنا الشؤونات، و لا تعلمنا أي شيء لم نعلم في زمانٍ عُلمتْ هي فيه، أو لم يعلم في طراز معلوميتها.

و العلة، و المعلول، متضائفان أيضاً، فيكونان مع بعضهما في الذهن، و في الوجود؛ لا قبله، و لا بعده.

فكيف إذن يُعرف أن هذه علة،و ذاك معلولها؛ مع احتمال العكس؟

و إذا كان المبدأ القابل يوجد مع المبدإ الفاعل، و لا يتأخر عنه، فلا يمكن تعريف العلة بأنها شيء يحضر المعلول بحضوره، و ينتفى بانتفائه؛ و يكون المعلول علتَها، بقدر ما كانت].

و في بعض هذا النقاش نظر ظاهرٌ عندي، لا أُطيل الكلام بذكره؛ لأن ليست بصدد نقد الحسبانية، و إنما المقصود لفت النظر الإجمالي إلى سيرها في تاريخها القديم<

---

[118] "المطالب و المذاهب"، (53).

[119] لعلهم كانوا يستعملون العلم في معنى اليقين الضروري، الذي لا يحتمل النقيض، كماكان علماؤنا يستعملون، و ليس العلم في عرف الغربيين و مقلديهم منا اليوم في هذه الدرجة من القوة، مهما بنوه على التجربة، قصداً إلى تقويته؛ و بهذا التنزيل في مرتبة العلم، تقربوا من الحسبانية، قبل أن يعتنقوها تحت زعامة "هيجل".

<245>، للتوسل به إلى موقفها الحديث في الغرب، و لا سيما تأثيرِها في فلسفة "كانت".

(7) [مدرسة "بلوتن الإسكندراني"؛ الأفلاطونيون الجدد]:

كان يلزم أن تكون الحسبانية آخر كلمة الفلسفة القديمة؛ فليس الحق لا في تعلق الذهن بالخارج، و لا في تأمله لنفسه؛ فيلزم التخلي عن الحق، اللهم إلا أن يقبل كوننا قد بُلِّغناه من منبعه الأزلي، أعني الله.

فهذا هو وجه الحل الأخير، الذي قبِله "الأفلاطونيون الجدد"، المنتمون إلى مدرسة "بلوتن الأسكندراني"، و الذي أعدَّته الحسبانية بأن جعلته ضرورياً، لأنه كان يلزم للبحث عن الحقيقة بإلهام فوق الذهن، أن يُقنط من قطعية الذهن.

غير أن المسألة الأولى: كيفَ يُبنى على معرفة الله، التي تحتاج إلى الإثبات؟

فنظرية "بلوتن"، جواب هذا السؤال، و هي أن الله في باطننا، و لسنا نحن غيره في الحقيقة، و كل مهمة الفلسفة إعطاء ضميرنا لذة التصادق مع اللاهوت، راجعةً بنا إلى وجودنا الحقيقي، و تمكيننا من الفناء، الذي يُغرِقنا في الوحدة العليا.

فمذهب "أفلاطون الثاني"، أن يراجَع اليقينُ الأوَّلي، أعني اليقين بلا واسطة؛ مثل "الإيقانية التلفيقية".

إلا أنهم كانوا لا يجيبون عن سؤال: كيف يتفرع العلم اليقيني بالخارج، على تأمل القلب نفسه؟

فعلى مذهب "بلوتن"، يحل هذا الإشكال، بأن معنى تأمل القلب نفسه في حده الأخير، اتحاده مع المبدأ الأعلى، الذي هو مصدر كل وجودٍ، و كل حقيقةٍ.

قال: [كان "أرسطو" قد فهم جيداً أن قيمة البرهان بفضل مبادئه، غير المبرهن عليها، فوجداننا الحق بالنظر، ناشئٌ من كوننا نملك ذلك الحق، فمبدأ اليقين الانسلاخ منا، و الاتحاد مع الله، و لولا ذلك لبقيت ثنائية القلب، و العين، و الذهن، و الخارج، و الإدراك، و الوجود، التي لا تفتأ تهدد المعرفة، و تمنع اليقين.

و هذا الانسلاخ يحصل بتهذيب النفس بالعلم و الفضيلة؛ فالإيقان على هذا، لطف سماويٌّ، خاصٌّ ببعض النفوس المنتخبة]<246>.

أقول: لا شك في حسن خاتمة هذا الكلام، إلا أنه لا شك أيضاً في كون حال الفلاسفة جد عجيب، في مبحث المعرفة، حيث لم يجدوا سبيلاً إلى اليقين، لا بواسطة الحواس، و لا بواسطة الاستدلال العقلي، إلا و قد قطع عليهم الحسبانيون تلك السبيل، و حالوا دونها باعتراضاتهم المشككة.

حتى لجأ "أفلاطون الثاني" إلى القول باتحاد النفس مع الله، لتُمكنها المعرفة و الإيقان.

أليس عجيباً أن الفلاسفة يستحيل عليهم أن يكون الإنسان يعرف أي شيء معرفة جازمة، و لا يستحيل أن يتحد مع الله، لتحصل له هذه المعرفة؟

و عندي أن هذه طفرة متطرفة من الإنسان العاجز كل العجز، الذي لا يعلم شيئاً، إلى الإنسان المتأله، أي المتحد مع الله، الذي يعلم كل شيء؛ أليس بين الحالتين حالة متوسطة؟

و ما فلاسفة اليونان، أو بالأصح الأعم، و ما الفلاسفة القدماء الشرقيون بمنفردين في الحيرة بشأن مسألة المعرفة، بل الغربيون أيضاً حائرون في أمرها.

ألا تراهم يقولون إن الإنسان يعرف الشؤون، و لا يعرف ذا الشؤون، حتى و لا وجوده؛ فهو لا يعرف وجود العالم في الخارج عن ذهنه، حتى و لا وجود نفسه في الخارج عنه روحاً، و بدناً!

لأن كل منهما أيضاً من ذوي الشؤون، لا من الشؤون؛ فلو عرف، لعرف بذهنه، من غير واسطة، أو بواسطة الحواس؛ في حين أن الذهن لا يخطو إلا الخارج من حصاره الخاص به خطوةً، و لا تدخل فيه الأعيان الخارجية.

فالأجسام -كما قال "مالبرانش"، (ص:70)، "المطالب و المذاهب": [لا تكون عاملة في نفوسنا، و لا متحولة إليها].

فتبقى الروح و الجسم الخارجي أجنبيين أبداً، فكيف تعرف منه الروح ما تعرفه؟

ولذا قال "كانت"، و غيره من الفلاسفة الفكريين، الذين يسود مذهبهم اليوم في الغرب، و معهم علماء النفس: "إن العالم الخارجي المحسوس، ليس غير ما بناه ذهن كل واحدٍ منا في نفسه، و لولا الإدراك، لانتفى العالم".

حتى قال "تن": [الإدراك بِرْسامٌ، و لكنه بِرْسام صادق]؛ كما في "دروس الروحيات"، تأليف "ا. رابو"<247>.

و عندي أن هذه النظريات نفسها برسام، و لكنها برسام كاذب!

و أصل الخطأ أن أصحابها التزموا إيضاح كيفية المعرفة في الإنسان، على نهج طبيعي.

فقال ملاحدة المادية: "المخ: عضو آلي، يُصدر الأفكار، كما يصدر الكبد الصفراء، و الكلية البول، و حركاته ميكانيكية، لا تنطوي على قوة فوق القوى الميكانيكية".

فهم يُنزلون قيمة الذهن إلى الحضيض الأسفل، في حين أن مدرسة "بلوتن الأسكندراني"، تعد مرتبة الإدراك مرتبة الألوهية لا يرتقى الإنسان إليها من دون أن يتحد مع الله.

و مع ما فيها من الغلو، يفهم منه جلياًّ كمال اتصال العقل بالدين!

فليعتبر منه أشباه الأستاذ "فرح أنطون"، القائل في أثناء مناظرة "الشيخ محمد عبده" بـ "لزوم إبعاد العقل من الدين".

و الحق الوسط، أن مرتبة الإدراك مرتبة عالية، وراء المراتب الطبيعية، و مع هذا، فالله قادر على أني يخلق الإنسان من طين، أو من ماءٍ مَهين، و يجعلَه يدرك، و يوقن من غير أن يصعده إلى مرتبة الألوهية، و يوحده مع نفسه.

فمقام الإنسان، المكرم من الله بالعقل، مقام الخلافة عن الله، لا مقام الله نفس؛ الذي لا يقبل الشركة مع أي واحدٍ من خلقه، الذين هم عبيده، مهما امتازوا فيما بينهم بعضهم على بعض.

و قبل "بلوتن الإسكندراني"، الملقب بـ "الألفلاطون الثاني"، قال "سقراط"،كبير حكماء اليونان: [في الإنسان من حيث أوتيَ العقلَ نصيبٌ من اللاهوت]!!!

و مع أن في مذهب "بلوتن" كثيراً من المغالاة، و في قول "سقراط" شيئاً منها؛ فلا غرو إذا كان كبير العقل مثلهما، يُكبر العقل؛ و صغير العقل، مثل ملاحدة الماديين، و مقلديهم من المسلمين، المستخفين بالأدلة العقلية، يُصغِره.

ولا ريب في أن دافعهم إلى ما ذهبوا إليه من إنكار أهمية العقل غير المتناسبة مع الطبيعة غير العاقلة، إنكارُهم وجود الله فوق الطبيعة.

و ويل لطائفة يضطرهم مذهبهم إلى أن يسعوا لإسقاط أهمية العقل العظيمة، عند العقلاء، و ذلك حسبهم في إسقاط أهميتهم أنفسهم.

و انظر إلى قول "سقراط" أيضاً: [إن أكثر الناس يتصورون العلل المادية، التي تحصل بها الحرارة، و البرودة، و غيرهما من الآثار، على أنها علل حقيقية؛ في حين أنه لا إمكان لوجود العقل، و الإدراك للعلل المادية، فلهذا كان واجب الذين يحبون العقل، و الإدراك، أن يبحثوا قبل كل شيء عن العلل المدركة]؛ "المطالب و المذاهب"، (ص:195).

و عدل القول أن العقل الإنساني أكبر موهبة يقف الإنسان المختص به، إذا قيس بغيره من المخلوقات الطبيعية، موقف الثرياّ من الثرى.

و لكون الله تعالى أغيرَ الغيورين في سد باب التشبه به، وكبح جماح عبده المغرور بعقله، جعل أبرز علامة لضآلة علمه، و إدراكه، بالنسبة إلى علم بارئه؛ أنه يدركه إدراكه، الذي هو أصغر ما يكون في جنب علم الله، و لا يدرك مع هذا كيف يحصل له هذا الإدراك الأصغر؟

ما بلغ مرتبة اليقين منه، و ما لم يبلغ.

فلماذا يستكثرون الذين يستكثرون اليقين للإنسان، و لا يستكثرون له مطلق الإدراك، و لو كان مبلغه الظن، أو الشك؟

فهل عرفوا كيفية حصوله فيه؟

كلا، فكأنه تنبيه ممن جعله ممتازاً به، على أن هذا الإدراك الأصغر أكبر شيء بالنسبة إلى الإنسان نفسه؛ و أنه إنما يحصل بإذن الله، و إرادته، و لا حاجة عند إذنه، و إرادته إلى خروج الذهن من محله، و لا إلى دخول الأعيان الخارجية فيه، و المفروض، بل الواقع، أن إدراك المحسوس يتعلق بعينه الخارجي، لا بمثاله في الذهن.

ثم إن إدراك الأشياء المحسوسة، بواسطة الحواس، وإيقان وجودها في الخارج عن الأذهان، بديهي لا يحتاج إلى الإيضاح و التعليل لبداهته.

و هذا جوابنا على قول "كانت": [أي دليل يثبت عينية مقولات الروح الإنسانية؟].

و معنى الجواب، أنه لا حاجة إلى الإثبات، بل لا يمكن إثباتها بالدليل، لكونها بديهية، و البديهي لا يحتاج إلى الإثبات؛ بل لا يمكن ذلك، و يكون كإثبات الثابت.

على أني أعكس سؤال "كانت"، على نفسه، فأقول: أي دليل يثبت كون الأشياء<249> التي يراها الرائي بعينيه، و لا يشتبه عليه ما رآه، هي تمثلاتِه النفسية، بمعنى أن رؤيته لتلك الأشياء عبارة عن رؤية روحه لنفسها، بدلاً من تلك الأشياء؟

فهذا هو المحتاج إلى الإثبات، و هذا ما لا يستطيع "كانت" إثباته.

بقدر ما أثبت "ديكارت"، خلافه،قائلاً: [لو لم تكن الأجسام التي نشاهدها موجودة في الخارج، لزم أن يكون الله قد خدعنا، لأن لنا ميلاً إلى تصديق وجودها، لا نقاومه، و معطينا هذا الميل، هو الله].

و مثله يقال، لو لم نكن نرى الأشياء بعينها عند ما شاهدناها بأعيننا.

أما ما قد يقولون، من أن الرائي الحقيقي، هو النفس المدركة لكون الإحساس إدراكاً، و النفس لا تخرج من مكمنها، فلا ترى العالم الخارجي؛ فهو لا يدل على عدم إمكان هذه الرؤية لها، في حين أنها دائمة الوقع منه، و إنما تدل على عد تمكننامن إيضاح كيفية هذه الرؤية على النهج الطبيعي.

على أننا نقول في مقابل هذا القول: و هل في إمكان النفس أن ترى نفسها مصورة بصورة مختلفة، بعدد اختلاف الأشياء، إن لم يكن في إمكانها أن ترى الأشياء؟

و كيف تدخلها صور الأشياء، ما دامت طريق المواصلة بين عالمي النفس, و الخارج مقفولة؟

و كل شهوداتنا تدفعنا إلى القول بأنا نرى الأشياء، و أنها موجودة في الخارج عن أذهاننا، و ليس لنا شهود واحد يدفعنا إلى القول بأننا: "رأينا أنفسنا، لا سيما عند رؤية الأشياء؛ و لهذا فلا علم لنا بوجود تلك الأشياء، أو عدم وجودها".

فالحق، أن قول الفلاسفة الغربيين -على ما هو سائد اليوم عند غير ماديهم-، بأن: "الإنسان لا يرى أعيان الأشياء المحسوسة حين يراها، و إنما يرى تمثلاته النفسية"؛ ليس بأقل غرابة من قول الماديين -الناقلين للعلل الغائية، كما سيجيء بحثه في هذا الكتاب-: "إن العين، بمعنى البصر، ليست آلة معَدةً للرؤية، و رؤيتها الأشياء تقعُ اتفاقاً".

كنت قلت: إن إدراك الأشياء المحسوسة، من النفس بواسطة الحواس، و إيقان<250> وجودها في الخارج، بديهي، لا يحتاج إلى الإثبات، و الإيضاح.

و هذا الإيقان لا يختل بوقوع الغلط من الحواس في بعض الأحوال، و لا باختلاف الناس في قوة الإحساس و كيفيته.

و الإدراكات المستندة إلى البراهين العقلية، كالإدراكات المستندة إلى المشاهدات الحسية في انتهاء أمرها إلى البداهة.

أما كيفيات هذه الإدراكات، بكلا نوعيها، فالعلماء المتولون إيضاحها مقضي عليهم بالفشل، و ليس في ذلك امتياز العلماء على جهلة العوام، إلا إدراك العجز عن درَك الإدراك، حتى إذا لم يدركوا عجزهم، ينجر بهم البحث إلى أن ينحطوا من مرتبة الجهل البسيط، إلى حضيض الجهل المركب، فينكروا البديهيات، و يدَّعوا الحسبانية، و ما يماثلها من دعوى أن العالم المحسوس موجودٌ بفضل إدراكنا إياه موجوداً[120]، و لولا إدراكنا، لما كان له وجودٌ!!!!

هكذا يدعي علماء الغرب، المؤلفون في الفلسفة، و علم النفس؛ كأنهم جربوا انعدام العالم، مع انعدام الإدراك، بانعدام الناس عن آخرهم.

لا، بل إنهم يدعون ذلك، ثقة بتعذر التجربة على المعترضين المدعين خلافه..

لكني أقول لهم: لو كان وجود الأشياء تابعاً لإدراكنا، كان الإدراك إيجاداً، فاحتاج إلى إدراك آخر يتقدمه؛ و لزم التسلسل.

ثم أقول: لو صح ما قلتم، لزم أن يكون الإنسان خُلق قبل كل شيء، ثم هو خَلق السماوات و الأرض بإدراكاته، و خلق كلَّ أحد من يعرفه من الناس، فيلزم وجود ا لإنسان قبل وجود الإنسان.

نعود إلى ما كنا فيه، من موقف الفلسفة، بعد لجوء مدرسة "بلوتن"، إلى القول بوحدة الوجود، تخلصاً من الحسبانية، و توصلاً إلى اليقين؛ و كان ذلك في القرن الثاني الميلادي.

(8) [فلاسفة القرون الوسطى المسيحيون]:

ثم جاء فلاسفة القرون الوسطى النصرانيون؛ مثل "سنت أوغوستن"، و "سنت طوماس"، و "سنت آنسلم"؛ فأدخلوا الإيمان ركناً في نظرية اليقين.

فكأنهم رأوا أن العقل لا يكفي في الحصول على اليقين، و الخلاص من الحسبانية.

---

[120] أبإدراكهم الذي هم حائرون في إدراك كيفيته؟

و مع هذا، فق كانوا يحاولون ربط الإيمان الديني بالإيمان العقلي.

قال "سنت أوغوستن": [لا تتألف الحسبانية مع حاجة النفس الإنسانية إلى اليقين، لا تتركها و تستريح حتى تتملك الحق؛ ثم إن الشاك يدرك، فيكون موجوداً][121].

و قال أيضاً: [إن الإيمان أول خطوةٍ إلى العلم، فيمكن أن يوجد الإيمان من غير علم، و لا يمكن أن يوجد العلم من غير إيمان].

و يقول "سنت آنسله م": [أومن لأفهم، لأني لا أفهم إن لم أومن].

و يقول "سن طوماس": [الإيمان يتوقف على جريان لطف، كالدعوة الإلهية، و يرتبط بالإرادة، أكثر من العقل].

و لعل هذا مأخذ آخر لـ "ديكارت".

(9) [عودة الحسبانية]:

ثم اتسعت الشقة بين الإيمان و العقل، فكان سببا لمعاودة الحسبانية، فاتخذها بعض الفلاسفة النصرانيين، مثل "مونته نيو"، تلميذ "شاردون"، ذريعة لنشر الدين، بين أناس كافرين.

بملاحظة أنهم ينقادون للإيمان، بعد مغلوبية العقل، المتولدة من عجزه.

فيصبح دعاة الحسبانية هداة مصلحين، بدل أن يكونوا قادة مضللين.

(10) ["ديكارت" يقضي على الحسبانية، و يبدأ عهداً جديداً في الفلسفة]:

إلى أن جاء "ديكارت"، فأعاد إلى العقل كرامته، و فتح عهداً جديداً في الفلسفة؛ و قضى على الحسبانية، كما ذكرنا من قبل.

(11) [الفلسفة الحسبانية الأخيرة؛ "دافيد هيوم"]:

وكان يُظن أنه لا يكون لها بعثٌ بعده في الغرب، لكن خاب الظن؛ فبعثها الفيلسوف "داويد هيوم"، بما هو أدهى مما كان قبله، و أقوى، فرفع اليقين عن الدين، و الدنيا، و العلم؛ الذي غلب اليوم في عرف الغربيين، و مقلديهم من الشرقيين، في العلم المادي الحديث، المبني على التجربة الحسية.

و تسمى الحسبانية المنسوبة إليه، "الحسبانية الأخيرة".

و قد كان أكثر ما يعتمد عليه الفلاسفة في دفع الحسبانية إيقانَ الإنسان على الأقل<252>، بوجود نفسه، المدركة، و بقائها طول عمره، محتفظةً بوحدتها الشخصية، التي لا تتجزأ؛ في حين أن البدن يتغير، و يتجدد.

لكن هذا الفيلسوف، أنكر هذا اليقين أيضاً -الذي اتُّخذ جُنةً، إزاء الحسبانية، و أساساً لليقينيات الأخرى-؛ فقال: "ليس هناك روحٌ تلاحظُ خلف عملية الإدراك".

و قد بينا كيفية إنكاره هذا في محل آخر من هذا الكتاب.

الحاصل أن الفلسفة سواء كان قديمها اليوناني، أوحديثها الغربي، لم تتخلص من وباء الحسبانية، مهما سعت طوال تاريخها للخلاص منها.

و كثير من فلاسفة الغرب عُنوا خاصة بإنقاذ العلم الحديث، فلم يوفَّقوا على الرَّغم من الرقى المشهود فيه، و على الرغم من أن بعضهم زعم حصوله على ما رامه من خلاص العلم، و الفيلسوف "كانت" على رأس هؤلاء الزاعمين.

[121] و لعل "ديكارت" أخذ قوله المشهور من هذا.

ثم إن الفلاسفة الغربيين -الذين ينتهي أمرهم من الإفراط في التمسك بالتجارب الحسية، أو من التمذهب بمذهب الفكريين، القائلين باستناد وجود الكائنات إلى الإدراك...- في الحسبانية، اتفقوا على القول بـ "وصول علمهم إلى الشؤون و الحوادث".

حتى إن زعيم الحسبانية الأخيرة، أعني "هيوم"، يعترف بذلك، و يوافقهم على هذا اليقين.

فهم يقولون: "نحن ندري الشؤون، و لا ندري ذا الشؤون؛ و هذا هو اليقين الوحيد، الذي نصل إليه؛ فندري أننا ندرك؛ لأن الإدراك شأن من الشؤون، و حادثة من الحادثات التي اتصلنا به، لكنا مع علمنا بقوع الإدراك، و وجود قطعاً، لا ندري المدرَك بالفتح، و لا المدرِك بالكسر".

و معناه أنهم لا يدرون حتى وجودهما، لعدم كونهما من الشؤون التي عاينوها، و وصلت إليها تجربتهم.

فلو اصطدم رأس أحدهم بالحائط، الذي يشاهده أمامه، لزمه أن يقول بوجود الاصطدام، و بوجود الألم، الذي أدركه في عقبه، و بوجود الصلابة التي أدركها أيضاً؛ لأن كل ذلك من الشؤون الحادثة المجربة؛ و لا يلزمه أن يقول بوجود الحائط، و لا بوجود رأسه، لأنهما لسيا من الشؤون و الحادثات التي تتعلق بها التجربة، و تباشرها.

و من هذا يُعرَف سر ما قلنا من قبل، أن الانهماك بالتجربة يذهب بصاحبها إلى الحسبانية.

و لا يُقال: أما يلزمه الاعتراف بوجود المصطدمَين، حين اعترافه بوجود الاصطدام، الذي هو إضافة تقتضي وجود الطرفين، المتضائفين، على تعبير علمائنا المتكلمين؟

فيلزمه الاعتراف بوجود الرأس، و الحائط؛ من طريق عقلي، إن لم يلزم من طريق التجرب.

لأني أقول: لا بد أنهم يسلِّمون بهذه القاعدة، إلا إن الاصطدام مع كونه محسوساً، و ملموساً، ليس بحادث عيني عندهم؛ و إنما هو تحول نفسي، و تمثلٌ حاصلٌ في الذهن، يستلزم حصولَ الطرفين المصطدمين في الذهن، و لا يستلزم وجودَهما في الخارج.

و خلاصتهُ: أن الاصطدام المحسوس، غير واقع في الخارج[122]، كالمصطدمين؛ إذ لو كان أمراً خارجياً، لما كان محسوساً، لأن الإحساس، الذي هو نوع من الإدراك، أي الإدراك بواسطة الحواس، لا يتعلق إلا بما في الذهن، لا بالموجود الخارجي.

و المناسبة بين الذهن و الخارج، منقطعة؛ حتى إن الحواس ليست وسائط بينهما، توصل الذهن إلى الأعيان الخارجية، أو توصل الأعيان الخارجية إلى الذهن؛ و إنما هي وسائط في حصول التمثلات الذهنية.

و ما نقول عنه "المحسوسات"، عبارة عن هذه التمثلات، فالإنسان يراها، أي تلك التمثلات، بواسطة الباصرة، و يسمعها بواسطة السامعة، و يلمسها بواسطة اللامسة

[122] انظر كيف ينكرون الاصطدام الواقع مع ما يقارنه من الصوت الشديد، و مع ما يترتب عليه من الألم، و كلها من المحسوسات؛ ينكرونه، أو يلزمهم أن ينكروه، فيجعلوه تصوراً محضاً، و تمثلاً ذهنياًّ، غير واقع في الخارج.

و ماذا سبب ذاك التمثل في الذهن، إذا لم يقع شيء في الخارج؟

فإذا تصور أحدنا اصطدام رأسه بالحائط من غير وقوع حالة الاصطدام فعلاً، فكيف يفترق تصور الاصطدام هذا، من تصوره بسبب وقوعه؟

و إذا كان الاصطدام الواقع في الخارج، عبارة عن الاصطدام الواقع في الذهن، فلا يبقى معنى لقولهم: "نحن نعرف الشؤون، و لا نعرف ذا الشؤون"؟

و ماذا يكون فرق معرفة غير مبينة على الواقع في الخارج، و نفس الأمر؛ من عدم المعرفة؟

إلى آخره؛ و لا يرى، و لا يسمع، و لا يلمس، و لا يذوق ما في الخارج عن ذهنه أبداً.

و لذا قال "كانت": [إن الإدراك<254> الكائن في الذهن، يستلزم وجود المدرَك، و المدرِك في الذهن، و لا يستلزم وجودهما في الخارج].

و لنا كلام عليه فيما يأتي إن شاء الله.

فليس المحسوس عندهم غير المعقول، إلا أنه معقولٌ بواسطة الحواس؛ و ليس معنى هذا، إلا أنهم لا يعرفون الشئون أيضاً على أنها واقعة في الخارج، كما لا يعرفون ذا الشئون؛ و ستعرف ما يؤيد ذلك.

فمذهب أكثر الفلاسفة الغربيين اليوم، و هم أتباع "كانت"، لا يسعهم أن يقولوا بوجود المحسوس في الخارج، و يسندوا قولهم إلى الحس و المشاهدة، لأن الحس لا يفهم منه شيءٌ إلا بعد أن تأوله الذهن، و انقلب إلى الإدراك، أي بعد أن أصبح المحسوس معقولاً، و أصبح محله الذهن، لا الخارج.

و لذا قالوا عند "تحليل إدراك الخارج": "لسنا نحن ننسب تكيفاتنا هذه إلى الأشياء، و نعتبرها كأنها تكيفاتها؛ و ليست الأشياء سوى حالاتنا النفسية، التي انبعثت منا بمساعدة الوهم، و أصبحت معدودة بغير حق، كأنها حقائق خارجية مستقلة عنا؛ فالدنيا عبارة عن صرح أنشأته مفكرتنا بعلمياتها، التي تُجريها على الإحساسات، و هي تدرَك ذهناً؛ بشرط أن تكون معقولةً، و تفقد طبيعتها الخاصة، و تنقلبَ ماهيةً ذهنيةً؛ و الذهن موجودٌ، يشعر بوجوده، و يعرف نفسه.

قال "أ. رابو"، في كتابه "الدروس النفسية": [إن التجربة، غير قادرة على أن تقول لنا: ماذا هو العالم في حد ذاته؟

لأن الإدراك الخارجي لا يصل إليه، بل إذا تُعُمقت المسألة، فلا إدراك خارجياً أصلاً، و الأشياء في نهاية الأمر عبارة عن تكيفاتنا التي رسمتها أوهامنا في الخارج.

فبدلاً من أن تكون قوانين التفكير صوراً عاديةً لقوانين العالم، مستنسخةً منها؛ فقوانين العالم تبيانٌ لقوانين النفس الناطقة، و ارتساماتها، و الدنيا، كما قال "كانت"، تدور حول النفس الناطقة، لا أن النفس الناطقة تدور حول الكائنات.

و لهذا كان "كانت" يُشبِّه ما أحدثته من الانقلاب في الفلسفة، بما أحدثه "كوبر نيك" في الفلكيات؛ و قد ذكرناه من قبل.

هذا ما قال أتباع "كانت" عن مذهبه، بل ما قاله "كانت" نفسه عنه.

فماذا الفرق إذن بينه و بين قول "بروتا غورس" اليوناني من زعماء الفلسفة الحسبانية، و ذكرناه من قبل "إن الأشياء عبارة لكل إنسان عما يتجلى له].

فالصفوة الحاصلة من هذه الأقوال، التي لخصتها من كتب الفلسفة، و علم النفس، أن أكثر فلاسفة الرغب اليوم، غير مستيقنين بوجود العالم الخارجي، و ربما صرحوا بنفيه بتاتاً.

فكما أنهم تابعون في هذه المسألة لـ "كانت"، فـ "كانت" نفسه تابعٌ لـ "هيوم"، فهو حسباني مثله[123]، بل إنهما تابعان لحسبانيي اليونان.

لأنك تجد في أقوالهم ما ذكرته من قبل عنهم: "أن الحواس ترينا الحالات النفسية فقط، و لا تجيز لنا الحكم في طبيعة الأشياء".

فكان "سكتوس أميريكوس"، قال هذا، و كنا نبهنا نقلاً عن "بول زانه"، على أنه كالإحساس، المتقدم بالمسألة الانتقادية التي وضعها "كانت".

و هي: [أي دليل يثبت عينية مقولات الروح الإنسانية؟]؛ كما قد سبق منا انتقاد هذه المسألة الانتقادية.

و قد عرفت أن "كانت" ينكر أيضاً ثبوت وجود الروح في الخارج، حين قال بوجود الإدراك، الذي هو من الشؤون، دون المدرَك، و المدرِك، اللذين من ذوي الشؤون، فلا فرق إذن بينه و بين "هيوم" في الإنكارين؛ إنكار "أنا"، و إنكار "لا أنا".

و إن شئت فقل: الذهن، و الخارج؛ أو الروح، و العالم.

و المنكَر بالفتح، في هذين الإنكارين جميع<256> الموجودات؛ حتى إن الله تعالى يدخل فيه، و يدخل "كانت" نفسه[124].

إلا أن هناك نقطة لفتت نظري عند نقل كلمات من اتباع "كانت"، أشباه الحسبانيين؛ و هي أنهم بينما ينكرون وجود العالم في الخارج، أو على الأقل لا يدرون وجوده، يتحدثون عن العالم.

فيقولون مثلاً: "العالم يدور حول النفس الناطقة؛ و هو تبيان قوانينها، و ارتساماتها"؛ و يقولون: "الدنيا تُدْرَك ذهناً بشرط أن تكون معقولةً، و تفقدَ طبيعتها الخاصة، وتنقلبَ ماهية ذهنية".

و هذا اعترافٌ منهم بوجود العالم، من حيث يشعرون، أو لا يشعرون؛ و يُستخرج من غضون كلامهم في إنكار "أنا"، حتى من كلام "هيوم" أيضاً، اعتراف بوجود "أنا"، أكثر من اعترافهم بوجود العالم.

فما هذا الاضطراب، و التناقض منهم في القول؟

و من هذا يزداد الإنسان فهماً لمعنى قول "اسبينوزا": [واجب الحسباني السكوت]؛ إذ لا يمكنه الكلام عن مذهبه الإنكاري، من غير اعتراف بوجود ما أنكره.

---

[123] و قد صرح الفيلسوف الاسكتلندي "هاملتون"، بكون نتيجة انتقاد "كانت" عقيدة لا أدرية، كما في "المطالب و المذاهب"، (ص:295)؛ لكن الحق عندي أن اللاأدرية، هي مذهب "هيوم" الحسباني، أي السوفسطائي؛ أما "كانت"، فقد افترق عن سلفه "هيوم"، افتراقاً جعله من السوفسطائية العندية، و سنطلع عليه.

[124] و لا يقال: كيف يعزى إنكار وجود الله، إلى "كانت"، المؤمن بالله، لأن مرادنا إنكاره علمياً، أو بالأصح إنكار ثبوته علمياًّ؛ و "كانت" لا يستند في اعترافه بالله إلى العلم، الذي يريدون به العلم الحديث، المبني على التجربة، و المشاهدة؛ و لا يسمون غيره علماً؛ كما أنهم ينفون اليقين إلافي هذا العلم، و في الرياضيات، كما صرح "بول زانه"، بنص "كانت" عليه.

و إذن ففي أي حد من القيمة يعتبر اعتراف "كانت" بجود الله، و استدلاله عليه بدليل خاص له؟

و إني مع مزيد رغبتي في التصديق بإيمان هذا الرجل المشهور بفلسفته، و إيمانه بالله عند العلماء الغربيين، مجبور على تدقيق موقفه في هذه المسألة من أجل أمرين:

أحدهما: أنه صاحب انتقاد ما كان اعتماد العلماء في الشرق و الغرب، منعقداً عيله من الأدلة النظرية القائمة على وجود الله.

و ثانيهما: و هو المهم أن الفلسفة الوضعية، التي تنتمي إليها حركة الإلحاد العالمية في العصر الأخير، و التي هي معروفة في مصر، و رائجة بين حملة الأقلام من قادة الثقافة الغربية بها...

هذه الفلسفة تبني ناحيتهاالسلبية على انتقادات "كانت" لتلك الأدلة.

ثم رأيتُ أن "كانت" لاينكر وجود المادة، فيكون مذهبه أن العالم مادته من نفسه، و صورته منا؛ و كان من الضروري أن يوجد شيء من العالم يمثله في الخارج، و يكون سبباً لتمثلاتنا الذهنية عنه.

قال في "المطالب والمذاهب"<257>: [كان "هيوم" لعدم قبوله أي شي في خارج الروح[125]، يبحث عن منشأ الاعتقاد لحقيقة المادة في الروح[126]؛ أي في التداعي المصنوع بين اعتياد المخيلة، و بين التمثلات النفسية.

وكذلك "كانت"، كان يبحث عن مبدأ تشكل عالم الشئونات العينية في الروح، و لا يكتفي كـ "هيوم" بترك فرضية عالم في خارج الروح، بل يقول بامتناعها أيضاً.

فالصورة التي في تشكل العالم الخارجي، إنما تعطيها الروح، و مع هذا، فالعنصر المادي يأتي في نفس الأمر من الأشياء، و الروح تجمع إلى هذا العنصر المادي صورَ نفسها، و تنشئ عالماً عينياً، عالم الشئون و الحادثات...].

و بوجود مادة العالم الخارجي في الخارج عند "كانت"، يبتعد مذهبه شيئاً عن الحسبانية، و يفترق من مذهب "هيوم".

و أنا أقول: إذا كانت صورة العالم الخارجي معطاةٌ له من أرواحنا، و لم تكن موجودة في نفس الأمر عند "كانت"، لزمه إنكار مادته أيضاً في نفس الأمر، لعدم إمكان وجود المادة من غير صورة[127]، اللهم إلا أن تكون لمادة العالم صورة غير صورتها التي تعطيها<258> الروح، و التي هي المحسوسة من العالم دونها؛ و عندئذ يلزم أن لا يكون العالم الخارجي محسوساً أصلاً، لا بمادته، و لا بصورته، و أن تكون الحواس تخوننا، فتُرينا العالم على صورة غير صورتها الحقيقية.

فلينظر القارئ حال المحسوسات، التي لا يؤمن الغرب و مقلدوه في<259> الشرق، إيماناً علمياً إلا بها، و لا يؤمنون بالمعقولات، ما لم يؤيدها محسوسٌ[128]، و لينظر فلسفة "كانت"، الذي لا يعوِّل على أدلة إثبات وجود الله بالعقل النظري، فينتقد كل<260> واحدٍ منها...

لينظرْ فلسفتَه في المحسوسات، فهي أيضاً منتهية إلى حسبانية "هيوم" في العالم الخارجي، أعني "لا أنا"، بل و في "أنا" أيضاً؛ فلا يستبعد من مثله أن يكون حسبانيا في مسألة وجود الله، فلا يوقنَها إيقاناً علمياًّ.

---

[125] كأنه يقبل وجود الروح نفسها!!!

[126] كل هذه الملاحظات قبل حدوث النظرية الجديدة القائلة بعدم وجود المادة، و رجوعها إلى القوة، و فيها عندي ما في النظرية القديمة القائلة بأزلية المادة، و أبديتها.

[127] و لذا أنكر "فيختة"، و "شيللنغ"، و "هكل" إخلاف "كانت" وجود المادة بتاتاً، و حذفوا ما تركه "كانت" قائماً فيما وراء الروح من الحقيقة المجهولة؛ فتخيل ثنائية "كانت" في مذهبهم إلى الاتحادية المعنوية؛ فعلى هذا لا تكتفي الروح في إنشاء العالم الخارجي بإلزام صورة له من عندها، كما ذهب إليه "كانت"، بل تخلقه تماماً، و تستخرجه من فعلها.

هذا ما قاله "بول زانه" في "المطالب و المذاهب"، و فيه إيهام ظاهر لوجود الروح نفسها، مع أن فيه أيضاً نظراً ظاهراً، كما عرفته، و ستعرفه.

و قد كان الفيلسوف الإرلندي "بركلي" المتقدم على "كانت"، المعترف بمادة العالم، و على "هيوم" المنكر؛ أنكر المادة، لأن المعترفين بها يردون الكيفيات الأولى، و الثانية لها، إلى تحولات نفوسنا الحساسة التي لا وجود لها في الخارج، كما سيجيء بيانه.

فإذا انتزعت تلك الكيفيات عن المادة، فماذا يبقى من المادة؟ و ما هي الفائدة في الاعتراف بها؟

فإن قلنا أنها علة تكيفاتنا النفسية، يمنعه أن القائلين بالنفس يفرضون كونها قابلة لا فاعلة؛ و إن قلنا إنها التي تنبسط تحت الصفات، فيلزم أن تعرف بالامتداد في الطول و العرض و العمق؛ و فيه التزام تسلسل لا نهاية له، لأن الامتداد أيضاً صفة، فينتقل الكلام إلى ذات الممتدة، ثم يعرف أيضاً بالامتداد، و هكذا دواليك.

و لا يظن أنه لم يلزم التسلسل، لو أتى في تعريف المادة بالممتد بدلاً من الامتداد، إذ لا فرق بين التعريفين في ورود السؤال عن ذات الممتد، التي تقوم بها صفة الامتداد؛ فإما أن لا يمكن تعريفها، و هو علامة عدم وجودها؛ أو يؤتى في تعريفها بالممتد الثاني، فينتقل الكلام إليه بالسؤال عن ذاته، و يلزم التسلسل.

و مذهب "بركلي" أقرب إلى مبدأ صدوقية الحواس من مذهب "كانت"، و أتباعه؛ لأن الشهودات الحاصلة في الروح على مذهبه عند استخدام الحواس ليس لها أصلٌ في الخارج، تنطبق عليه؛ و إنما تختلقها الروح اختلاقا، إذ لا وجود للأشياء عندهم غير مادتها، و هي لا تشهد.

أما الخواص، و الصور المسماة بالكيفيات الأولى، و الثانية للأجسام، و التي يتعلق بها الشهود، فليست بموجودة في الأجسام، و إنما هي مصورة من الروح في الروح نفسها، و سيجيء بيانه.

و أما ما يعترف العلم بوجوده في الأجسام عدا مادتها من الكيفية، و هي الحركة، فالتمثلات المشهودة في الروح لا تنبطق عليه، و لذا اعترف علماء الطبيعة الرادون كل ما في الجسم من الخواص إلى الحركة، بجهلهم بكيفية حصول التمثلات المختلفة في الروح عند تقابلها بالأجسام بواسطة الحواس.

أما "بركلي" فالصورة الحاصلة في الروح على مذهبه عند التقابل بالمحسوسات أصول في الخارج، مطابقة لما في الروح، إلا أن هذه الصور الخارجية غير جسمانية، أي غير قائمة بالجوهر الجسماني، إذ لا وجود عنده للمادة؛ و إنما هي قائمة بالله تعالى.

فهو يعترف بوجود المحسوسات في الخارج، و ينفي مادتها، عكس ما ذهب إليه "كانت"، و أتباعه.

و هذا معنى قول "بركلي" أنه عمد بمذهبه هذا إلى تجنب الحسبانية، لأنه جعل للمحسوسات الموجودة في الذهن فقط عند غيره، صوراً موجودة في الخارج، تنطبق الذهنية عليها، و هي من جني المعقولات مثلها، لا من الماديات.

هذا تحقيق ما ذهب إليه "بركلي"، الذي عنيت بإيضاحه، و ربما لا يجد القارئ مثل هذا الإيضاح في كلام ناقليه؛ و هو يبني مسألة وجود الله على اليقين الحسي، و يساوي بين هذا اليقين و اليقين العقلي، في حين أن مدرسة "ديكارت" كانت تعتبر اليقين الحسي دون اليقين العقلي.

إلا أن لي في بناء وجود الله في هذا المذهب على اليقين الحسي بحثاً، لأنه لا يدعي الإحساس بالله، و لا بالعالم الموجود في الخارج، القائم بالله، و إنما يرى كغيره تعلق الحس و المشاهدة بالعالم الموجود في الذهن.

و يمكن أن يجاب عن هذا الاعتراض بأن المشهود في الذهن لما كان في هذا المذهب تابعاً للمودو في الخارج، و كان طريق مشاهدة ما في الخارج مشاهدة صورته الذهنية، اعتبرت مشاهدتها مشاهدته.

و لما كان هذا العالم الخارجي المشهود بواسطة صورته الذهنية، قائماً بالله تعالى، اعتبرت مشاهدته مشاهدة الله، فكما أن من رأى الأشياء بواسطة أعراضها المحسوسة، يتيقن يقيناً حسياً بوجود الجوهر الجسماني، المسمى بالمادة على مذهب القائلين بوجودها لاحتياج تلك الأعراض إلى ما تقوم به، فكذلك من رأى الكائنات بواسطة حضور صورها في ذهنه، يتيقن يقيناً حسياًّ بوجود الله على مذهب "بركلي"، النافي للمادة، ليقوم العالم المشهود به...

فكأن هذا الفيلسوف يقيم الله تعالى مقام مادة الماديين الملاحدة، و يعاكسهم، فيعترف بوجوده، و لايعترف بوجودها، كما أنهم ينفون وجوده، معترفين بوجودها؛ و هو يعكس أيضاً ما ذهب إليه "ديكارت"، من أن ما يبنى عليه اليقين الحسي هو الصدوقية الإلهية، كما سبق؛ فيقول "بركلي" إن فهم وجود الله مبني على صدوقية الحواس.

و هذا يشبه استدلال علماء الإسلام و غيرهم بوجود الكائنات المحسوسة على وجود الله، غير أن استدلالهم من قبيل الاستدلال بالأثر على المؤثر، و استدلال هذا الفيلسوف من قبيل الاستدلال بالصفة على موصوفها، لما عرفت من أن وجود العالم في خارج الأذهان عنده عبارة عن وجوده في علم الله، و هو من جنس المعقولات، مثل صورته الذهنية، فهو داخل في صفة العلم لله؛ كما أن العالم الذي نشاهده في حالة الصورة الذهنية لنا، داخل في علمنا، ممثلاً للعالم الذي في علم الله، و الذي هو العالم المحسوس الخارجي بالنسبة إلينا.

و لما كانت الصفة أقرب إلى الموصوف من الأثر إلى المؤثر، اعتبر استيقان وجود الله بواسطة استيقان وجود العالم المحسوس في مذهب "بركلي"، استيقاناً حسيا؛ فكأنا نشاهد الله عند مشاهدة العالم الخارجي، لأن ذلك العالم الخارجي هو العالم الداخلي في علم الله.

فتأمل هذا المذهب، فإنه دقيق، و بالتأمل لحقيق؛ و ليس هذا مذهب وحدة الوجود، أي مذهب اتحاد العالم مع الله، الذي سنحمل عليه في الباب الثاني حملة شعواء، و ليس فيه تعيين الماهية لله تعالى على أنها الوجود؛ كما في مذهب وحدة الوجود.

[128] يقول علماء النفس: لا يظن أن الحواس جسور طبيعية للمفكرة، تتصل بواسطتها إلى عالم الأجسام، و تفهمه بكيفياته الحقيقية، بمعونة هذه الوسائط؛ لأن هذا خطأ وهمي، فقد كانت خواص الأجسام، التي يدعى إدراكها مباشرة مفترقة إلى قسمين رئيسيين:

نعم، إن "هيوم" يفترق عن "كانت" -كما قال عنه "ويل دوران" الأمريكي<261>- فينكر العلم زيادة على إنكار العالم؛ و ينكر قوانين العلم، لكونها مبنية على التجربة، التي مهما كثرت، و توالت، و تواترت؛ لا تفيد الكلية و الضرورة اللازمة للقانون.

و يقول "نحن"، لا نرى العلية، التي هي منشأ الضرورة، و إنما نرى الحادثات و النتائج، فندعي العلية و الضرورة بغير حق.

و التي يقال عنها "القوانين الطبيعية"، ليست بأمور أزلية ضرورية، تتبعها الحادثات، و إنما هي الخلاصة الفكرية لتجاربنا المتحولة دائماً، و لا إمكان للتأمين على أن النتائج التي رأيناها إلى الآن سوف نراها بعينها دائماً، من غير تبدل، فغايتها أنها عادات مشهودة، على أنها نتائج الحادثات، و لكن لا يقال إن هذه العادات لا تتبدل.

و هذا في حين أن "كانت" يهتم بالعلم، و يسعى لجعله الحقيقة الوحيدة المنقَذة من الحسبانية بعد الرياضيات.

و ليحفظ القارئ بهمته، و دقته، ليعقبني في تدقيق ما قاله "كانت" بهذا الصدد، على ما ذكر عنه "بول زانه"، في "المطالب و المذاهب": [الإيقان، إما تدريبي، و إما عقلي؛ و اليقين العقلي، إما رياضي، و إما فلسفي؛ و الأول بديهي، و الثاني نظري؛ و الفرق بين اليقين العقلي، و اليقين التدريبي، أن اليقين العقلي يكون ضروري الوقوع، و اليقين التدريبي يكون واقعيا فقط، إلا أن القضية التدريبية إذا عرفناها بالمبادئ العقلية؛ فمع كون المعرفة متعلقة بالموضوعات التجريبية، يمكن أن يكون إيقانها تدريبياًّ، و عقلياًّ معاً؛ أي ضرورياًّ.

و توضيح هذا الكلام، أن مقارنة المعرفة بالواقع، الخارج عن الذهن، و تطبيقها عليه، لاستيقانها، و الاطمئنان إلى حقيتها، متعذرة، إذ لا سبيل للذهن إلى إفراز الواقع، أي العين الذي حصلت صورته في الذهن عند المعرفة، عن العارف.

فوجب توثيق الذهن نفسه، و ليس هناك معيار كلي، مادي؛ و إنما معان صورية، كـ "مبدأ التناقض"، الذي يكفينا توثقاً في كل حكم تحليلي، مثل الأحكام الرياضية، و هو على الرغم من كونه معياراً سلبياً، معيارٌ كليٌّ، لأن شرط كل أحكامنا أن لا تنتقض بنفسها، غير أن الحكم السالم عن التناقض، قد يكون باطلاً<262>.

و هنا إشكالٌ يكاد يكون غير قابل للحل، و هو أن معياراً صوريا، كـ "مبدإ التناقض"، و إن كان يكفل لنا مطابقة الذهن لنفسه، إلا أن هذا المعيار الذهني، كيف يمكنه أن يكتسب قيمة عينية، أعني قيمة الواقع في الخارج؟

و الحال، أن المهم لنا كونه معرِّفاً للعالم المحسوس، فإن قلنا: "إن نظام علمنا يكون بحسب نظام الأعيان الخارجية"، فلا يمكننا وجدان المبادئ المقنِّنة لهذا، من دون أن يُخرَج من الذهن].

ثم يجيب "كانت" عن هذا الإشكال، قائلاً: [يجوز أن يفرض كون نظام الأعيان تابعاً لمعرفتنا، إن لم يكن نظام معرفتنا تابعاً للأعيان[129]؛ فعند ذلك تكون قوانين الذهن قوانين ضرورية للشئون الخارجية، و التجربة تؤيد دائماً هذه القوانين العينية بإصاباتها.

و المقصود في نهاية التحليل، أن نجد معرفة موافقةً لقوانين جائزةٍ للكلية، و الضرورة، و حاكمةٍ لا على أرواحنا فقط، بل على الأرواح كلها؛ و بالأقل على جميع الأعيان، من حيث كونها مدرَكة، و متصورةً].

و أنا أقول: دافع "كانت" إلى اعتنائه بالعلم، و السعي لإنقاذه من الحسبانية بتصديق حظه من اليقين، شيئان اثنان:

أولهما: الرقي المشهود للعلم في الأعصر الأخيرة، المخوِّل له استحقاق استناده إلى اليقين.

و ثانيهما: أن العلم، الذي يريدون به العلم المادي، يؤتي ثمراتِه عاجِلاً في الدنيا؛ و فلاسفة الغرب، مهما كان فيهم مؤمنون بالله و اليوم الآخر، مثل "كانت"، فهم دنيويون، أكثر منهم دينيين.

فلو كانت للدين ثمراتعاجلة، مثل العلم، لسعى "كانت" لإنقاذ مسألة وجود الله أيضاً، من الحسبانية، و إيتاء حقه من اليقين العلمي، و ما اكتفى بإسناده إلى دليل الأخلاق، الذي لا يفيد الضرورة العقلية، مهما كانت قوته، و قيمته الأدبية؛ كما لم يكتف بإسناد العلم إلى "مبدأ شبه الحق"، مع كون هذا المبدأ كافياً في الرقيِّ المطلوب للعلم.

كما قال الفيلسوف اليوناني، الحسباني، "آرثه ئيلاس"<263>، جواباً على اعتراض الرواقيين: [إن الحياة العملية تعتمد على مبدإ شبه الحق].

لمقام العلم، فليعتمد على الحق الوقوعي، و اليقين العادي؛ ألا يكفيه أن تكون قوانينه قضايا واقعية، أي صادقة، مطابقةً للواقع؟ و إن لم تكن ضروريةً.

بناء على ما قال "كانت" نفسه: [إن اليقين الحسي، الثابت بالتجربة، لا يكون ضرورياًّ]؛ (ص:83)، "المطالب و المذاهب".

مع أن "كانت"، القائل بهذا القول، مهما عاد، فتكلف جهد طاقته، لأن يجعل قوانين العلم، أو بالأصح قوانين ما يطلقون عليه اسم "العلم"، محتكرين له ذلك، ضرورية،

و كان القسم الذي يسمى "كيفيات ثانوية للأجسام"، كاللون، و الصوت، و السخونة، و البرودة، لا يعد كيفيات لها نفسها، بل تكيفات نفسية لا حقيقة لها في الخارج، لأنها تختلف باختلاف الأشخاص.

أما القسم الثاني، المسمى بـ "الكيفيات الأولية"، مثل الثقلة، و المقاومة، و المكان؛ فقد كان من قبل ادُّعي كثيراً وجودُه في الأجسام مستقلاًّ عنا، غير مضاف إلينا.

لكن الصواب أن القسمين كليهما موجودان بالنسبة إلينا؛ فالجسم الذي يثقل على الطفل و الرجل الضعيف، يستخفه الرجل الكبير، و القوي.

و فضلاً عن التجربة العلمية، فالعلوم الثابتة أيضاً تشهد بأن كل ما نعبر عنه بخواص الأجسام، كاللون، و الصوتن و الحرارة، و غيرها؛ فإنما هو موجودٌ فينا، و بالإضافة إلينا، و لا شيء للعالم المحيط بنا في نظر العلم المثبت غير الحركة، فإذا هاجت هذه الحركة أحد أعصابنا، يحصل فينا ما نقول عنه اللون، أو الصوت، أو غيرهما، من غير أن نعرف كيفية حصوله؛ فليس بممكن أن يرى في هذه الكيفيات شيء غير تكيفاتنا الشعورية؛ كذا في "الدروس النفسية"، لـ "أ. رابو".

و عندي أن هذه النظريات غير تامة الجدارة بالتسليم، فقول العلم المثبت، المنقول آنفاً، المشكك في معطيات الحواس، بمثابة النقض لنفسه بنفسه، لكون مستند ذلك العلم هو التجربة الحسية.

فإذا قال إن خواص الأجسام كاللون، و الحرارة، و الثقلة، ليست موجودة في الأجسام، بل موجودة فينا، و إنما الموجود فيها الحركة؛ فإما أن لا يكون قوله هذا مؤيداً بالتجربة، فلا يعتد به، و إما أن يكون مؤيداً بها؛ فيقال: إذا خدعنا الحس بأن يرى اللون و الحرارة و الثقلة، التي ليست في الأجسام، كأنها فيها، فمن يضمن لنا أن الحركة التي يعترف العلم بوجودها في الأجسام بشهادة التجربة الحسية موجودة فيها، لا فينا؟

و اختلاف ثقلة الجسم الواحد على اختلاف الأشخاص، إنما يدل على اختلاف حالات الأشخاص، لا على اختلاف حالة الجسم، و ليقم بالتجربة شخص واحدٌ قويٌّ، أو ضعيف على جسمين مختلفين، فإذا كان أحد الجسمين أثقل عليه من الآخر، فهل يمكن أن يقال إن الفرق المحسوس في الثقلة بينهما، لم يكن ناشئاً من حالتين مختلفتين في نفس الجسمين، بل في نفس القائم بالتجربة؟

و هل يمكنك إذا أكلت برتوقالتين، فوجدت أحدهما حلواً، و الآخر حامضاً؛ أن تقول إن الحلاوة و الحموضة في نفسي، و لا فرق بين البرتوقالين؟

[129] هذا عكس ما هو المعروف عندنا، من أن "العلم تابع للمعلوم؛ و ليس المعلوم تابعاً للعلم".

لم يقدر عليه، و لم يقدر على نقض دليل "هيوم"، المانع للضرورة.

و في الحقيقة، لو اجتمعت تجارب الدنيا على مسألةٍ، ما أفادت معنى فوق أن تكون تلك المسألة ثابتةً، متحققة الوقوع.

أما كونها ضرورية، مستحيلة الخلاف، فخارج عن حدود التجربة، متعالٍ عن أن يكون مدلولَها؛ فلا يُجرب الوجوب و الضرورة، أو بالأصلح لا يُعلمان بالتجربة، و كل ما أظهرت التجارب المديدة من وقوع حادثة عقب حادثة، من غير تخلف، فالحكم المتيقن منه،كون ذلك التعقيب عادةٌ - كما قال "هيوم"- لا ضرورة.

إلا إذا علم كون المقدم منهما علة للمؤخر، فحينئذٍ يكون التعقيب ضروريا، لكن العلّية أمر خفي، لا سبيلَ للعلم إليه بالتجربة.

و ليت شعري، كيف يقبل عقل "كانت"، و إنصافه، أن تكون القضية القائلة بأن "الجسم يتمدد إذا سخن، فيكبر حجمه، و يتقلص إذا برد، فيصغر حجمه"، ضروريةً، علمية، بحجة استنادها إلى التجارب الكافية، المفيدة للقطع، و أن لا تكون القضية القائلة بأن "العالم المشهود، الذي هو عالم الممكنات، يحتاج وجوده إلى موجودٍ آخرَ، ليس من جنس هذا العالم، بأن يكون واجب الوجود"؛ ضرورية علمية، لعدم ثبوتها بالتجربة؟

نعم، القضية الأولى، المؤيدة بالتجارب، قطعية الثبوت، لا يشك أحد في صدقها، و اطراد صدقها، و أنها مقتضى سنة الكون.

و لكن على الرغم من ذلك، هل كانت تقوم القيامة، و كانت الكائنات عاليها سافلها، لو لم تكن سنة الكون كذلك<264>، أو تخلف حكم القضية، و لو مرة، و لو بطريق المعجزة؟

فأي محال من المحالات العقلية، المعروفة، يترتب على فرض التخلف في حكمها؟

فالقيمة الحقيقية لهذه القضية، أن الأمر كذا، لأن سنة الكون كذلك؛ فلو كانت سنة الكون على خلافها، كان الأمر غير ذلك؛ و الله تعالى سنّ تلك السنة مختاراً لا مجبوراً، و في يد قدرته تغييرها متى شاء، و ليس لأحد أن يدعي عدم إمكان أن تكون سنة الكون على خلاف ما كانت.

فمن هذا، يعلم معنى قول "هيوم": [إن التجربة تدل على العادة، و لا تدل على الضرورة].

و من هذا أيضاً يُعلم أنه لا استحالة في تخلف قوانين العلم التجريبي، فغايتها أنها تستند إلى سنة الكون، و لا تستند إلى المبادئ العقلية الضرورية، و تُعلم جهالة الظانين بأن المعجزة، التي هي خلاف سنة الكون، مستحيلة.

فإذا كانت قيمة الحكم في المسألة العليمة التجريبية، التي ذكرنا لها مثالاً من السخين و البارد، لا تجاوز السنة، و العادة؛ فأين هذه من مسألة وجود الله، التي لو فرض خلافها، لكانت الكائنات الموجودة غير موجودة، و هو محالٌ، متضمن للتناقض؟

و سبب هذا الفرق، بين المسألتين، عدم وجود ملازمة عقلية بين موضوع القضية المجربة، و محمولها.. إذ لو وجدت الملازمة العقلية، لما احتاجت إلى التجربة، و ثبتت من غير تجربة، و المحتاج إلى التجربة، لا يكون ضرورياً أبداً؛ و إن ثبت صدقه، بعد مائة ألف مرة من التجربة؛ إذ لا يستحيل مع ذلك خلافه، و لا يكون المحالُ إلى عقلياً، و لا تجريبيا؛ و لهذا يوصف على الأكثر، فيقال: "هذا محالٌ عقليٌّ"، أو "محالٌ عقلاً"، و لا يقال: "هذا محالٌ بالتجربة"؛ كما لا يقال: "هذا ضروريٌّ بالتجربة"؛ و كما لا يقال: "هذا ثابتٌ بالتجربة"؛ فخلافه محال...

فإن قيل: "هذا محالٌ عادةً"، أي بالتجربة، فالمحال فيه، غير المحال الحقيقي.

فالتجربة، التي يعظمها أصحاب العلوم الطبيعية، إن كانت مزية من ناحية، فهي منقصة من ناحية أخرى، حيث يكون الثابت بها، نازلاً عن مرتبة الضرورة، و الوجوب.

و لتكن هذه الحقائق معلومة لقراء هذا الكتاب، و في موضع الذكرى منهم، كالقرط على الآذان.

أما جواب "كانت"، عن الإشكال المار الذكر، المبني على أساس فرض أن<265> يكون نظام العالم تابعاً لمعرفتنا، فلا طائل تحته، على الرغم من طوله.

و لا يفهم ماذا هو المطلوب من هذا الجواب؟

فهل هو منحُ العينية لمبدأ التناقض، الذي هو معيار ذهني، لا عيني؛ و سلبي، لا إيجابي؛ أم منح الضرورة لمدلول التجربة؟

أو أخذ الضرورة من مبدأ التناقض، و العينية من التجربة، ليستخرج من مزجهما ضرورة عينية؟

و كان أصل الإشكال، الذي أورده "هيوم" على قوانين العلم، المبني على التجربة، أنه لا ضرورة فيها، فلا يصح تسميتها "قوانين".

و قد بينا بياناً لا مزيد عليه، أن التجربة لا تفيد الضرورة، الزائدة على مطابقة الواقع؛ فإذا حاول محاول أن يستخرج منها قانوناً، أي دستوراً علمياً، و حكماً ضرورياً، ثم رأى أن التجربة مهما تأيدت بتجربة، فلن يبلغ مدلولها مبلغ الضرورة، المجاوزة لحد الواقع وقوعاً عاديا.

فكيف يستفيده هذا المحاول، من "مبدأ التناقض"؟

و هل يكفيه أن لا يكون تناقض فيما دلت عليه تجربته، ليحكم بكون المجرّب السالم من التناقض قانوناً ضرورياً، أي واقعاً، و واجباً معاً؛ لا واقعاً فقط؟

مع أن عدم التناقض، إنما ينفع في إثبات الإمكان لا في إثبات الوقوع، بله ضرورة الوقوع.

و لهذا قال "كانت" نفسه: [إن الحكم، السالم من التناقض، قد يكون باطلاً].

فتأييد الحكم، الثابت بالتجربة، بالسلامة من التناقض، الدالة على إمكان المجرَّب، لا يكون تأييداً، بل تقهقراً من مرتبة الوقوع إلى مرتبة الإمكان، التي هي أدنى، و أضعف.

فكيف يصحح الذهن نفسه بهذا المعيار، ليتوسل به إلى تأمين الضرورة لقوانين العلم، التي لم تكتسب بعدُ قيمة عينية، أعني قيمة الواقع في الخارج، أي الخارج عن الذهن، و التي يتوقف صدقها، و صحتها على هذا الاكتساب، و النظرُ في كونها ضرورية، بعد النظر في صدقها، و ثبوتها في الخارج، ثبوتاً عادياً.

فالتجربة، قبل أن تكون قانوناً ضروريا، و قبل أن تكون واقعة عينية، شهودٌ، و تمثلٌ ذهنيٌّ؛ ففي أولى المرحلة، التي تطلب فيها ترقيتها من الذهنية إلى العينية، تُخْفِق فلسفة "كانت"، المستمدة من مبدأ التناقض، لتقهقرها بهذا الاستمداد من مطلب الوقوع، و التحقق إلى مطلب الإمكان، ثم تستمد من فرض كون<266> نظام الأشياء في الخارج، تابعاً لمعرفتنا، و الفرض لا يغني شيئاً من الحق الواقعي، و لا الحق الضروري.

و كان فرض كون معرفتنا الذهنية، المبنية على التجربة الحسية، تابعة لنظام العالم الخارجي، أقرب إلى

المعقولية من فرض عكسه، و أوفق للمطلوب، الذي هو منح ما حصل في الذهن قيمة عينية، لا منح ما في الأعيان قيمة ذهنية.

لكن "كانت"، أظنه أراد بهذا الفرض، الموافق لمذهبه الفكري، أن يقفز بالتجربة المشهودة في الذهن، إلى المرتبتين المطلوبتين معا؛ أعني الوقوع في الخارج، و ضرورة الوقوع فيه.

أما الأول، فظاهر من تعبية الواقع في الخارج للواقع في الذهن.

و أما الثاني، فلأنه إذا كان الواقع في الخارج تابعاً لمعرفتنا الذهنية، يكون ما في الذهن علة لما في الخارج، و يكون عدم تخلف المعلول عن علته ضرورياً، و يكون البرسام الذي فرضه الذهن على العالم الخارجي برساماً صادقاً؛ كما قال "تن"؛ و زيادة على ذلك، برساماً ضروري الصدق!!!

فهذا مفتاح كل سر في مذهب "كانت"، الغامض، المضطرب غاية الاضطراب إلى حد التناقض مع نفسه.

لكونه من ناحية ضامناً لكون العلم الحديث، المبني على التجارب الحسية الكافية، يفيد اليقين، و ضرورة اليقين، و من ناحية أخرى، قائلاً بأن كل ما نشاهده من الحادثات، و نجربه من الواقعات، عبارة عما يحصل في أنفسنا من التمثلات و التكيفات.

فنحن بهذه التمثلات التي نسميها إدراكات، متعلقة بعالم الكائنات الخارجية، ننشئ ذلك العالم من عندنا، و لا ننشئه في الخارج عن أذهاننا، بل في أذهاننا نفسها، و لولا الإدراك، لانتفى العالم.

و هذا كله يدل على عدم وجود العالم الخارجي في نفس الأمر، و لا الحادثات المشهودة فيه، أو على الأقل على عدم علمنا به، و بما فيه غير الصور الحاصلة منه في أذهاننا، فلا علم لنا بنفس الأمر، فضلا عن دعوى العلم اليقيني، و الضروري، و دعوى إنقاذ العالم من الحسبانية في فلسفة "كانت"...! <267>

و من مواضع الغموض، و الاضطراب في فلسفته، قوله "بانتفاء العالم الخارجي، عند انتفاء الإدراك"، و هو مخالفٌ لبدائه العقول، كما سبق بيانه.

لكن ما تمسك به الرجل من "فرض كون نظام العالم تابعاً لنظام الأذهان"، يحل جميع هذه المشكلات، فيكسب[130] العلم يقيناً، و ضرورةَ اليقين.

لكون نظام العالم على هذا مستحيل التخلف عن نظام الذهن، استحالةَ تخلُّفِ المعلول عن علته، و يجعل انتفاء العالم عند انتفاء الإدراك -الذي كنا اعتبرناه مخالفاً لبدائه العقول- لازماً بطبيعة الحال ضرورة انتفاء المعلول عند انتفاء علته.

و لا مخالفة في هذا للبداهة، حتى و لا غرو، إذ لا بد أن يكون العالم مشهوداً لنا، إن كان موجوداً، و عند انتفاء الشهود و الإدراك منا، يلزم أن لا يكون العالم موجوداً، و يكون منشأ عدم إدراكنا، عدم وجوده.

كل هذا حسنٌ، و معقولٌ؛ و كل إشكال زائل، و اليقين الضروري المطلوب للعلم، حاصلٌ، بمجرد أن نفرض كون نظام العالم تابعاً لنظام الذهن، حتى من غير حاجة إلى الاستمداد لهذا المطلوب، من مبدأ التناقض، الذي قلنا إنه "لا ينفع المطلوب، و ربما يضره"....

فكل ما يعاب في فلسفة "كانت"، مأمون، و كل ما يطلب مضمونٌ، بفضل الفرض المذكور؛ لولا أنه فرض محضٌ، ليس من الحقيقة في شيء، و ليس لصاحب الفرض دليلٌ

[130] من كسبه مالاً، فكسبه، أي من الكسب، المتعدي إلى مفعولين.

من الحقيقة الواقعة يؤيد ما افترضه، سوى عدم مخالفته لمبدأ التناقض، لو كان ذلك كافياً، و لم يكن تأييداً بعيداً عن المطلوب، كما بيناه.

و لعله تمسك به -على الرغم من عدم كفايته في التأييد- لبعده عن المطلوب، كيلا يبقى ما افترضه معلقاً على محض الهواء، و الافتراض نفسه -من حيث أنه افتراض- هواءٌ أيضاً[131] <268>.

لكن الفلسفة المبنية على أساس الفرض، لا تكفي لكسب مرتبة الوقوع للتجربة، و المشاهدة، بله مرتبة الضرورة أيضاً.

فلو كفى في إثبات الضرورة فرض كون نظام العالم تابعاً لنظام معرفتنا، بأن تكون معرفتنا علة لذاك النظام، لما كان وجه لقولهم: "نحن ندري الشؤون، و لا ندري ذا الشؤون"؛ حتى و لا وجوده، مع أن الشهودات الذهنية، الحاصلة عند استخدام الحواس ترينا الأشياء الخارجية بشؤونها.

و الآن، بعد فرض تبعية نظام العالم لمعرفتنا، تبعيةَ المعلول لعلته، لتكتسب قوانين العلم ضرورة من هذا الفرض، لا يبقى معنى للتفريق بين الشؤون، و ذي الشؤون، و الاعتراف بأحدهما دون الآخر، و لا في التفريق بين التجارب العلمية و غيرها، بأن يُعترف لها بالعينية، و الضرورة، دون غيرها.

بل أقول: لا معنى للتفريق بين الشؤون، و ذي الشؤون مطلقا، أي سواؤ بُني الأمر على الفرض المذكور، أو لم يبن بعد أن صح ما قالوا من أن الذهن لا يخرج من حصاره، و أن الإنسان لا يدري الخارج عن ذهنه.

فمن أين هذا الامتياز إذن للشؤون، بأنهم يعرفونها، و لا يعرفون ذا الشؤون؟

و كيف نعتر شؤون الذهن شؤوناً عينيةً، واقعة في الخارج، في حين أن كل تجربة، و مشاهدة حسية عندهم، تجربةٌ، و مشاهدةٌ من الذهن لنفسه، لا مشاهدة للشأن الخارجي؟

و من هذا تظهر سخافة ما ادعاه "كانت"، لمنح الضرورة لقوانين العلم من تأييد التجربة بتجارب أخرى، بعد أن كانت الشهودات <269> في تلك التجارب لا تجاوز أن تكون شهودات الذهن لنفسه، غير متخط من حصاره إلى الخارج خطوة، حتى عبروا عن تمثيل تلك الشهودات للحادثات الخارجية، بالبرسام.

و ماذا يحصل من تأييد البرسام بالبراسيم؟

أما وصف هذا البرسام، بكونه برساماً صادقاً؛ فوصف الشيء بما يناقضه.

فإن كان صادقاً، فلماذا يسمونه برساماً؟

[131] فروح فلسفة "كانت"، التي اشتهرت بإنقاذ العلم من الحسبانية، قائمة على هذا الهواء، المعلق على الهواء، أعني فرض "كون نظام العالم تابعاً لنظام الذهن"؛ و هذا الفرض الذي تدور عليه فلسفته في إنقاذ العلم من الحسبانية، و يكسبه اليقين، و ضرورة اليقين، يرده إلى الحسبانية، بل إلى اليقين، و الضرورة في الحسبانية التي لا يقين فيها و لا ضرورة.

و كان علماؤنا المتكلمون يقسمون السوفسطائية إلى: عندية، و عنادية، و لا أدرية؛ فكون نظام العالم تابعاً لنظام الذهن، هو السوفسطائية العندية بعينها، و الضرورة الملحوظة فيه، هي الضرورة السوفسطائية العندية.

و ما نقلنا سابقاً عن "بروتاغورس" اليوناني، أحد زعماء الحسبانيين الأقدمين: [إن الأشياء عبارة لكل إنسان عما ينجلي له، و لكونها مأخوذة على أنها حالتها الخاصة، به تتجلى له بما هي مجبورة، على أن تتجلى له، فالإنسان مقياس كل شيء موجود، أو غير موجود]؛ يمثل هذه السوفسطائية العندية.

فانظر هل تجد فرقاً بين هذا القول، و بين كون نظام العالم تابعاً لنظام الذهن؟

و إن فرض للذهن إمكان الخروج من حصاره، ليرى الشؤون، و ينقذ العلم من الحسيانية، فهو يرى العالم المحسوس، أعني ذا الشؤون أيضاً، و يعترف بوجوده، و تكون التجربة المؤيدة لوجوده، و اشتراك الناس في تجربته، أكثر من تجربة الشؤون المتعلقة بالعلم.

أجل، يمكن المفرقين بين الشؤون و ذويها أن يقولوا بأن الثانية ليس من شأنها أن تُرى، و تتعلق بها الرؤية، حتى و لو فرض للذهن أن يخرج من حصاره، فيدركَ العالم الخارجي؛ و هذا كما يقال: "المادة لا تشاهَد، و إنما تشاهد أعراضها".

لكني أجيب عنه: بأن القائلين بمعرفة الشؤون، من معرفة ذويها، يلزمهم أن يعرفوا وجود ذوي الشؤون أيضاً في الخارج، فيعتبروها محسوسات من الشؤون، إذ لا يمكن أن يوجد شأن في الخارج من غير وجود ذي شأن، فإما أن يعرفوا الشؤون و ذويها معاً، و على الأقل مع المعرفة بوجود ذويها[132]، أو لا يعرفوهما معاً.

فإن قالوا: "نحن لا نعترف إلا بما تصل إليه التجربة و المشاهدة"؛ فالشؤون الخارجية أيضاً، لا تصل إليها المشاهدة في مذهبهم، و إنما تصل إلى الشؤون الذهنية<270>.

فالحق، أن الفلسفة السائدة في الغرب، منذ عهد "كانت" ملأى بالغرابة، و الاضطراب؛ تراها معنية بالتجربة الحسية، و العلم المبني عليها، أيما عناية، حتى إنها لا تعترف بمعقول لا يؤيده محسوس؛ مع أن "كانت" لما استمد في كسب الضرورة لقوانين العلم، من فرض كون نظام العالم تابعاً لمعرفتنا، جعل المحسوس محتاجاً إلى تأييده بالمعقول.

أليس هذا دوراً؟

و مع أنهم لا يعلمون شيئاً من المحسوسات، و كل ما يعلمونه منحصر في المعقول، لأن ما يزعمون معرفته من الشؤون، فليست محسوسات بمعنى الكلمة، أعني المحسوسات الخارجية، و إنما هي الشؤونات ينشئها الذهن في نفسه، ثم يتوهمها شؤونات متحققة في الخارج.

و أنا أقول: ما أقوله أخذاً من مذهبهم، و من تحريرهم لمذهبهم.

و كان حق فلسفة "كانت"، المتمسك بالتدريب كالعروة الوثقى، إنكار العلم أيضاً، إضافةً إلى إنكار "أنا"، و "لا أنا"، المعبر عنهما بذوي الشؤون، كما أنكره "هيوم"، لعدم إمكان إثبات الضرورة لقوانينه، و قد سبق بيانه.

فمذهبه أوفق بمسلك التدريب من مذهب "كانت"، الذي يقف منه موقف المدرِّب المضطرب، و إن اطضرب هو أيضاً، أعني "هيوم"، في دعوى معرفة الشؤون، دون ذوي الشؤون، لكنه أقل اضطراباً من "كانت".

و العلم الوحيد، الذي لا ينكره "هيوم"، هو العلم الرياضي، الذي يعترف به "كانت" أيضاً قبل العلم الطبيعي، لكون مسائله قضايا تحليلية، تشتمل موضوعاتها على محمولاتها، فيكون الاعتراف بها ضرورياً، و عدم الاعتراف تناقضاً مع أنفسها.

مثلا؛ أن الثلاثة في الثلاثة، لا فرق بينها و بين التسعة في الحقيقة؛ فلو شككنا في الحكم بأن الثلاثة في الثلاثة تساوي التسعة، كان تناقضاً.

و الحق المحض في هذا المقام، أي الواجب على العاقل أن يعترف به، قاطعَ النظر عن مذهب زيد و عمرو من الفلاسفة أمران:

الأول: أن وجود العالم في خارج الأذهان بديهي حسي، كما أن الرياضيات بديهية<271> برهانية؛ و الإدراك يخرج من حصار الذهن، إن لم يخرج الذهن نفسه، و يبلغ العالم الخارجي، فيعرف منه ما يعرف، بواسطة الحواس، و لا ندري كيفية هذا الاتصال بين العالمين المتخالفين؛ عالم الذهن، و عالم الخارج؛ و إن شئت فقل: بين عالم "أنا"، و "لا أنا".

فهو من صنع الله المتعال، كما لا ندري الإدراك نفسه، كيف يحصل في الإنسان، سواء كان عالقاً بالخارج، أو بالمدرك نفسه، و هو أيضا من صنع الله، الذي هو أدق من مسألة تعلقه بالخارج، و كلتا الحالتين في الإنسان مع عجزه عن معرفة كيفيتهما من أدلة وجود الله الباهرة.

أما حصول الإدراك في الإنسان، فمعترَفٌ به في كل مذهب فلسفي، إن لم يُعترف بأي شيء سواه؛ و قد علمت حتى أن الشك إدراك.

و الحاصل، أنا نرى الأعيان الخارجية نفسها، و نلمسها، لا الصور المتمثلة في أذهاننا، و لا الصور الخارجية من غير معرفة في الوجهين بوجود ذوات الصور.

فكيف يُتصور صورة لما لا وجود لأصله؟

و كيف يُتصور تمثل المعدوم؟

فإدراك الخارج معلوم.

أما كيفية إدراك الخارج، فمسدود علينا إدراكها، و الفلاسفة المتولون لإيضاح كيفية إدراك الخارج، ما داموا لا يقدرون على تمام الإيضاح، فيبقى فيه شيء لا يوضح، حتى يقول قائلهم: "لا إدراك للخارج بالمرة"، متأثرا من عدم إدراك كيفيته.

و ما دام العلماء الطبيعيون يعترفون بعجزهم عن أن يدركوا كيف يحصل التمثلات الذهنية المختلفة، لقاء الأجسام، التي ليس لها خواص و كيفيات سوى الحركة؛ فالتمسك بما هو معلوم لنا من بداهة الحس من غير توغل في إيضاح كيفيته أولى، و ترك الإيضاح خير من الإيضاح المختل، المنتهي إلى الفشل.

الثاني: أن "هيوم"، المنكر للعلم، و "كانت" المعترف به، ساعياً لجعل قوانينه ضرورية؛ كلاهما مخطئ، و الحق في التوسط بينهما، لكنها ليست قوانين ضرورية.

و اليقين له مرتبة الصدق، و اطراد الصدق بمادة و مرتبة الصدق ضرورةً؛ و هذه المرتبة، التي هي أعلى<272> من الأولى، خاصة بالبرهانيات، و لا توجد في المجربات.

و قد يمكن إرجاع مذهب "هيوم" إلى هذا الذي اخترناه، بحمل إنكاره العلم -أي العلم المستند إلى التجربة- على إنكار ضروريته، لا إنكار يقينيته العادية، و جعل عدم اعتبار قوانينه، قوانين مبنيا على أن اسم القوانين مخصوص عنده بالضروريات، و لا مشاحة في الاصطلاح.

*********** ********** *********

إلى هنا كتبت شيئاً غير قليل عن موقف العقل من أساس الدين، الذي هو وجود الله، و أرجو أن أكون قد أعطيت فكرة صحيحة ممحصة فيه.

---

[132] و عدم وجود الشؤون، من غير وجود ذويها، من قوانين الذهن المرتكزة فيه، فهو أي الذهن، لا يتصور إدراكاً من وجود مدرَك -بفتح الراء، و كسرها-، و لا علما من غير عالم، و معلوم؛ حتى إن هذا القانون أقوى، و أشد ملائمة لطبيعة الذهن، و أعرف عنده من الشؤون نفسها؛ بمعنى أنه يجوز أن يشك في كونه يعرف الشؤون، و لا يجوز له أن يشك بعد معرفة الشؤون، في أنه يعرف وجود ذي الشؤون، و "كانت" نفسه لا ينكر هذه القاعدة الضرورية؛ حيث يقول، عند إنكار وجود "أنا" في الخارج، مع اعترافه بوجود الإدراك، مدعياً أن وجود الإدراك في الذهن، إنما يستلزم وجود المدرك في الذهن، لا في الخارج، و سيجيء بحثه.

فهذا القانون، الذي يعترف به؛ كيف ينكره، و لا يشعر بإنكاره، عندما يقول: "نحن نعرف الشؤون، و لا نعرف ذا الشؤون"؟

و لنختم البحث بقوله تعـالى في الـذكر الحكيم، عن أصحاب الجحيم: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِـلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك:10]؛ فهـذه الآية كافية في الدلالة على موقف العقل، و الاستماع في الإسلام من الدين.

إذ المفهـوم منهـا، أن التعقـل، أو الاسـتماع للكلام المعقـول، الـذي أشـير إليه في قوله تعـالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَـنَهُ﴾ [الزمر:18]، لا يجتمع في شخص مع الضلالة الموصلة به إلى نار جهنم.

فالعقل السـليم، المميـز في الإنسـان، ضـمان الهداية الإلهية، و السعادة الأبدية.

و يلـزم من هـذا أن يكـون العقل أول نصـير للـدين، و أن يكون الدين الحق في طليعة المعقولات.

و هـذه الملاحظـات، لا تتمشى مع النصـرانية المحدثة بعد سـيدنا المسـيح، المتعارضة مع العقـل، كما فصـلناه قبل الشروع في الباب الأول من هذا الكتاب.

و مما ينـادى بالاتصـال الوثيق بين الـدين و العقـل، أن العقل مـدار التكليف بالأحكـام الشـرعية عند علمائنا نحن المسلمين.

ثم ننقل كلمة من كلمات فلاسفة الغـرب، لـيزداد القـارئ تبينا، هل العقل يناوئ الدين؟ أم يمالئه؟

قال "هكل": [إن اعتلاء الـروح إلى ما وراء المحسـوس، و اجتيازه من حـدود المتنـاهي إلى أقطـار اللامتنـاهي، إنما هو عبـارة عن التعقـل، فلا تعقل إذن ما لم <273> يحصل التخطي من المتنـاهي إلى اللامتنـاهي[133]؛ و هـذا التعقل مفقود في غير الإنسان من الحيوان.

و عليـه، فأدلة إثبـات الـواجب المنسـوبة إلى ما وراء الطبيعة، ليست إلا تصويراً ناقصاً لاعتلاء الروح إلى اللـه؛ لأن وجود العالم الظـاهري، عبـارة عن رابطة و واسـطة، تصل المتنـاهي باللامتنـاهي]؛ "المطـالب و المـذاهب"، (ص:260).

و مـراده من قوله عن "نقصـان الأدلـة، الـتي يسـتدل بها على وجود الله"، ان وجود الله ثابت بالبداهـة، و البـديهي لا يقام عليه الدليل، فإن أقيم، يعتبر ناقصاً.

فمقام التعقل عنده -حتى أياًّ كان متعلقـه- مقـام شـهود الله، لا البرهنة عليه.

و مثله قـول "كـوزين": [كل معرفة حقيقـة، فهي معرفة اللـه، و كل شـهودٍ حقيقـةٍ، فهو متضـمن لشـهودِ اللـه، مبهما، و بالواسـطة؛ فـالعم إلهيٌّ بـالطبع، و العقل ذاتيٌّ للـدين]؛ أي داخل في ماهية الـدين؛ "المطـالب و المذاهب"، (ص:261).

و يمكن أن يكون هـذا القـول، و كـذا ما قبله معـدّل قـول "بلوتن".

و قد سبق ذكره: [إن مرتبة الإدراك اليقيني في الإنسان، مرتبة اتحاده مع الله، فلا يدرك شـيئاً يقينـاً من دون هـذا الاتحاد] [134].

و قول سقراط -الذي اعتبره "بول زانه" بمنزلة نـبي الله في الغـرب-: [بما أن في الإنسـان عقلاً أكـثر من غـيره؛ ففيه حصة من اللاهوت].

و زاد "شيللينغ"، فقال: [وحدة الطبيعـة، و ترقياتهـا، إنما تفهم بنفس العالم، أعني بمبدأ أصلي نـاظم للكائنـات، و نحن ندرك نفس العالم هذه؛ هذا المطلق الجـامع للنفس، و العين، ببداهة عقليـة، أعمق من بداهة أنفسـنا]؛ (ص: 152)<274>.

و لي كلام على هـذا القـول، يـأتي عند النظر في دليل "كانت" لإثبات وجود الله.

و قال "من دوبيران": [للعلم الإنساني قطبـان؛ أحـدهما: "أنـا"، الشـخص الـذي منه يُـذهب دائمـاً؛ و الآخر "اللـه"، الشخص الذي إليه يوصَل دائماً].

فقد انجلى مما قـدمنا في هـذا الفصـل، من البـاب الأول للكتـاب، أن العاقل يـوقن وجـود الله يقينـاً برهانيـاًّ على رأي جمهور العلماء، و الحكمـاء الإلهـيين، و يقينـاً بـديهياً على رأي بعضهم، و يقيناً حسياًّ على رأي "بركلي".

هـذا هو موقف العقل من الـدين، أعـني أنه يؤيـده، و لا يمانعـه، كما زعم الأسـتاذ فـرح أنطـون، منشئ "مجلة الجامعـة"، و منـاظر الشـيخ محمد عبـده، و من يحمل في رأسه عقلية الأستاذ من المسيحيين، و المسـلمين بمصر<275>.

---

[133] من عـادة علمـاء الغـرب أن يعـبروا عن اللـه، بـ "اللامتنـاهي"، و "المطلق".

[134] فمعرفة الشـيء على القـول المعـدل، لا يتضـمن اتحـاد المعـارف مع الله، و إنما تتضمن كون العارف بالشـيء، عارفـاً بالله أيضـاً، في ضـمن معرفته بذلك الشيء.

الفصل الثاني: موقف العلم من الدين:

و أما موقف العلم من الدين -مع ما فهم منه في أثناء بيان موقف العقل-، ففيه إجمالٌ، و تفصيل.

أما الإجمال....

فهو أن العلم لا يناوئ العقل، و لا يسعه أن يناوئه، و لا أن يناوئ ما يؤيده.

و قد ثبت -كما أسلفنا في موقف العقل- أنه يؤيد الدين، باعترافه بوجود الله، و وجوب وجوده؛ فيثبت أن العلم لا يناوئ الدين، و لا يسعه أن يناوئه.

و لهذا كان في إمكان القارئ العاقل أن يرخي جفنيه، و يحكم جزماً، من غير انتظار ما سنورده من التفصيل، بأن العلم لا يناوئ الدين، بل يمالئه، بعد اقتناعه بأن العقل مع الدين.

لأن العلم لا يفترق من العقل، فإذا افترق منه، و عارضه، فلا شك أن الغلبة و الإصابة تكونان في جانب العقل، و الخلل و الفشل في جانب العلم.

و من هنا كان خطأ ملاحدة الماديين عظيماً، لما رأوا أن الإلهيين يثبتون وجود الله بدليل عقلي، فاعترضوا عليهم بأن العلم الحديث لا يعول على الاستدلال العقلي، و يتطلب دليلاً من التجربة و المشاهدة، و حاولوا التفريق بين العقل و العلم، بتنزيل قيمة الأول عند الثاني.

و العلم ما لم يكن مشوباً بالجهل، لا يرضى محاولتَهم هذه، فلا يدل استخفافهم بالعقل تجاه العلم، إلا على خفة عقولهم، و قلة علومهم؛ و لا يرتاب أحد في صدق ما قلنا، إلا و في عقله شيء من تلك الخفة، و في علمه شيء من تلك القلة.

فليس للذين يجدون اختلافاً بين العلم و الدين المستند إلى دليل عقلي منطقي، أن يرفضوا الدين، و يرفضوا معه العقل، استناداً منهم إلى العلم، و تفضيلاً له على العقل؛ و إن فعلوا ذلك، فلا يعتد بهم، و برفضهم عند أولي الألباب.

و إنما واجبهم نقد الدليل العقلي<276>، الذي يقوم عليه الدين، بإثبات أن فيه خللاً و ضعفاً من الناحية العقلية، لم ينتبه لهما المستدلون به، و إلا فما بقي العقل و العلم متعارضين، يجب أن يفتش عن النقض، و الخلل في جانب العلم، أي لا يستطيع العلم الذي يتجدد على مر الزمان، و لا يستقر على حال، أن يغالب العقل، القائمَ على قواعده الثابتة.

و أما التفصيل...

فهو أن العلم، و نعني به العلم التصديقي، أي معرفة مضمون قضية من القضايا، يستعمل على معنيين:

الأول: معرفته بسببه، و إن شئت فقل: المعرفة الجازمة، سواء كانت مبنية على البداهة، أو المشاهدة، أو على معرفة سببها.

فيدخل فيه ما علم بالبداهة، مثل: "الكل أعظم من الجزء"، و "ما علم بواسطة الحواس"، و "ما علم بالدليل العقلي".

و المعنى الثاني للعلم: أنه اسم لكل علم من العلوم المدونة، مثل الهندسة، و الفلسفة، و المنطق، و الطبيعة، و الفقه، و أصول الفقه، و أصول الدين، و غيرها.

فالعلم بالمعنى الأول، نجده مؤيِّداً للدين، لأنا أثبتنا وجود الله في الفصل السابق، بدليل عقلي، قطعي، و سوف نثبته أيضاً بأدلة أخرى.

فنحن نعرف وجود الواجب تعالى، بدليله، و معرفة المسألة بدليلها، علم؛ فالعم معنا نحن الإلهيين، في مسألة أساس الدين، الذي هو وجود الله.

و أما العلم بالمعنى الثاني، فكل علم من العلوم المدونة يشتغل بخُوَيصَّة نفسه، و بعبارة أخرى، يحكم في المسائل التي تتعلق بموضوعه، و يقف فيما وراء ذلك على الحياد، لا يثبت و لا ينفي، و لا يدعي لنفسه حق الحكم فيه؛ فقوله الحق بشأنه، أنه "لا يدريه"؛ و هكذا موقف بعض العلوم من الدين.

و البعض منها مثل المنطق، يزيد على موقف الحياد، و يؤيده، لكون دليل إثبات الواجب تعالى موافقاً لقواعده.

أما علم ما وراء الطبيعة، فعلاقته بمسألتنا أشد، و أقوى؛ لكونها من مسائله.

فالحاصل: أن العلوم منها ما يؤيد الدين بتأييد مسألة وجود الله، و منها ما يحايده لعدم دخوله في موضوعه، و لا شيء من العلوم يمانع أساس الدين، و ينكر وجود الله.

و لهذا قال "و. س. زموون" -من أكابر علماء الإنكليز المنطقيين-: [إن الإلحاد ليس نتيجة للأصول العلمية].

و قال<277> "طوماس هانري هوكسلي" -من أشهر العلماء الإنكليز أيضا-: [إن الإلحاد على الأسس العلمية غير قابل للتحمل].

نعم، من العلماء الطبيعيين، و الماديين، الذين تعود العصريون احتكار اسم العلم المثبت، و ربما مطلق العلم لعلومهم، لكونها مبنية على التجربة؛ ملاحدة ينفون وجود الله، و يقولون إن العالم لم يتكون بخلق الله، بل تكون بنفسه، و طبيعة الأشياء.

و لكن التبعة في رأيهم هذا، راجعة إلى أنفسهم، لا إلى العلم الطبيعي، أو غيره.

و ليس ذلك مما يقتضيه العلم نفسه، إذ ليس العلم الطبيعي مثلا، اسماً لنزع صلة الكون بالإله الخالق، و إسناد التكون إلى الأشياء نفسها، و إنما هو اسم للعلم الباحث في الكائنات و طبيعتها، التي طبعت عليها، و جبلت.

و ليس بضروري أن يكون علماء الطبيعة ملاحدة[135]، بل إنهم أجدرون بأن يعترفوا بوجود الله، من علماء العلوم الأخرى -كما سيتضح ذلك في بحث دليل العلة الغائية من أدلة وجود الله- فلو كان الإلحاد مقتضى العلم الطبيعي، أو مقتضى أي علم من العلوم، لزم أن لا يوجد بين علمائه من يؤمن بالله، و كان كلهم ملاحدةً، و ليس الأمر كذلك.

و الذين ألحدوا من علماء الطبيعة، لم يُلحدوا بصفة أنهم علماء، بل بسبب أنهم جهلاء، مخطئون، متخطون حدود علم الطبيعة، إلى ما وراءها، الذي ينكرون عده من العلوم، لعدم كونه مبنيا على التجربة، و المشاهدة.

---

[135] فقد كان "نيوتن"، و "لايلاس"، على جلالة قدرهما في العلوم الطبيعية، موحدين، كما ذكره الفيلسوف الطبيعي "أوليور لوج"، مدير جامعة "برمنغهام"، في كتابه "الحياة و المادة".

و كان المادي، و الملحد المشهور "بوخنر"، يتأسف على كون "كوثا"، و "سكي" مؤمنين بالله، في حين أنهما من أكبر العلماء و المفكرين الممتازين، كما في الفصل الثاني عشر من كتابه "الطاقة و المادة".

و كان "غاساندي"، من فلاسفة القرن السابع عشر، الفرنسيين، ماديا متعصبا، هجم على فلسفة "أرسطو"، و ناقض "ديكارت"، و أتباعه مساعداً للمدرسة الإيبكورية المادية، و مع هذا لم يستنتج الإلحاد من المذهب المادي، كفلسفة القرن الثامن عشر، بل قال: [إن الله خالق المادة].

فهم حينما عادوا، فتكلموا عما وراء الطبيعة<278>، خارجون على مبادئهم التجريبية، و حاكمون حكماً منفياً في مسألة تتعلق بعلمه، أي علم ما وراء الطبيعة، الذي لم يكونوا من علمائه، و هم لا يشعرون.

و كان الواجب، الذي يحملهم عليه اختصاصهم بالعلم الطبيعي، أن لا يتكلموا فيما وراء حدوده، لا بالنفي، و لا بالإثبات، و الغرابة في أنهم بعد أن جهلوا بالموقف، حاولوا فتح مملكة ما وراء الطبيعة، بسلاح خاص بالعلم الطبيعي، و هو التجربة، و لم يعلموا أيضاً أن المنفي لا يجرَّب، حتى و لو كان المجرَّب مادياً.

و معناه، أن الحكم المنفي، لا يبنى على التجربة، فما لها إلا أن تُثبت، و أما أن تسكت، و حكمها بالنفي معناه الصحيح نفي علمها بالمنفي.

قال العالم الفرنسي، مؤلف "المطالب و المذاهب"، في تاريخ الفلسفة (ص:149): [إن المذهب المادي ما هو بمذهب تدريب حقيقي، لأن "لوك"، و "هيوم"، و سائر التدريبيين، يعترفون جميعاً بعدم إمكان الوصول إلى الجوهر، و ليس للعلم أي إجبار، أو إلزام في شيء يتعلق بما وراء الطبيعة؛ لأن حوزة حكمه -أي حكم العلم- لا تجاوز الشئونات، و كون الماديين -في زعم أنهم يتكلمون باسم العلم- توهم].

فقد انجلى مما ذكر، أن العلم الطبيعي، و لا أي علم، و لا أي تجربة، تمانع وجود الله، و تنفيه؛ و إنما النافون هم الخارجون من حدود العلم و التجربة، زاعمين أن العلم و التجربة اللذين يدلان على أن العالم يدار بقوانين، يدلان أيضاً على أن تلك القوانين ناشئة من طبيعة الأشياء غير مفروضة عليها من خارجها.

و ليس العالم بمحتاج إلى وجود موجد له، مع أن التجربة و العلم المبني عليها بمعزل عن الدلالة على الأحكام الأخيرة الآنفة، و إنما تلك الأحكام علاوة من الملاحدة على حكم التجربة، لأن حكمها يقتصر على أن هناك قوانين، و لا يجاوز إلى تعيين منشأ لها، بأنه طبيعة الأشياء نفسها، و ليس بخارج عنها؛ فمن جاوز بحكم التجربة إلى هذه الأحكام الإضافية، فقد فرض فرضا من عنده، و افترى على التجربة و مدلولها.

ثم لو كانت تلك الأحكام استنتاجاً صحيحاً عقلياً مضافاً إلى مدلول التجربة، لقبلناها، و لكنها ليست كذلك، بل استنتاج فاسد، مضاف إلى حكم التجربة<279>، على ظن أنها من تمام مدلولها.

فكما لم تكن تلك الأحكام إفادة التجربة، مباشرة، لم تكن أيضا من لوازمها العقلية؛ مع أنهم لا يزالون يدعون أنها أحكام تجربية، تفوق الأحكام العقلية.

فماذا يؤمل من تجارب من لا يميزون بين التجربة، و الاستنتاج العقلي، المضاف إليها؟

و ماذا يكون مبلغ قيمة استنتاجاتهم العقلية، من حيث لا يشعرون أنها استنتاج، و يزعمون أنها تجربة؟

و كثيراً ما يقع الماديون في هذا الالتباس، فيستنتجون، و يخطئون في الاستنتاج، لأنه ليس من صناعتهم، و يبنون حكمهم على هذا الاستنتاج المخطئ، ظانين أنهم بنوه على التجربة، التي لا تخطئ؛ فما هم إلا كحاطب ليل، لا يؤمن عليه أن يلتقط مع الحطب العطب.

و مع ذلك، حكم المتمذهبين بمذهب النشوء و الارتقاء، مثل "دارون"، و أتباعه، و فيهم جمهور المتعلمين المصريين، حكماً مبنياً على ما يكتشف في طبقات الأرض من المستحاثات.

فقد استُخرجت في "جاوا"، سنة 1891، مستحاثةٌ جمجمتها أصغة من جمجمة أناس متأخرين، و أعظم من جمجمة أناس متأخرين، و أعظم من جمجمة ما له أعظم جمجمة من القرود؛ و كان عظم فخذها، الذي وجد، بمسافة خمسة عشر مترا من الجمجمة، يدل على كون أصل المستحاثة مستقيم القامة.

فاستُقبل اكتشافها بسرورٍ معيد، و حُكم بكونها مستحاثة الوسط، الذي يصل نسبَ الإنسان بالقرد؛ في حين أن الجمجمة، و عظم الفخذ المذكورتين، المفصول بينهما بمسافة زائدة، لا يلزم أن تكونا من أعضاء جسد واحدٍ.

و في حين أنه ليس في أية مستحاثة توجد في محافر الأرض، متوسطٍ بين مستحاثتي الإنسان و القرد، دلالةٌ قطعيةٌ، على الانتقال، و الاستحالة من أحد النوعين إلى الآخر؛ لقيام احتمال أن تكون مستحاثة حيوان آخر، مستقل عن القرد و الإنسان، انقرض نوعه، و احتاجت استحالته من القرد، و استحالة الإنسان منه إلى الإثبات، كاستحالته من القرد، و سقوطِ الاستدلال مع قيام الاحتمال.

و من سخف المنطق، أن يحكم بمجرد التشابه في الشكل بين أعضاء الإنسان، و بين<280> أي حيوان، أن نوع الإنسان و القرد، منحدران من أصل واحد؛ مع أن الفرق بين الإنسان و غيره من الحيوانات، فرق ناشئ من الاختلاف في الماهية، لا من الاختلاف في الدرجة.

و لا أدري لماذا يبحثون عن مستحاثات تكون أشبه بالإنسان من القرود الموجودة، و لا يحكمون بالانتقال منها إلى الإنسان من غير حاجة إلى وجدان ما يتوسط بينهما؟

مع أن الاختلاف بين الإنسان و الوسط، كالاختلاف بين الإنسان و القرود الموجودة، مادام التشابه لا يجاوز الشكل، و صغر الجمجمة، أو كبرها عائد إلى الشكل؛ إي غير معتد به، ما دامت هذه المشابهات لا تعرض على المشاهدين ميزةَ الإنسان العالية، المعبر عنها بالنفس الناطقة.

فيلزم لإثبات مذهبهم التجربي، إثباتاً منطقياًّ، إن كانوا صادقين في مذهبهم، أن يأتوا بقرد يقول لنا بصراحة: "إنه استحال إنساناً"، فينطق كما ينطق الإنسان، و يضحك كما يضحك، و يفكر كما يفكر؛ أو يأتوا بمستحاثةٍ تقوم بهذه الأعمال؛ و نحن نتنازل لهم عن أن يمشي المستحيل، كما يمشي الإنسان، مستقيمَ القامة.

و إلا فأين الاستدلال العقلي، المنطقي، في المذهب الداروني؟

و أين التجربة؛ و المشاهدة؟

و على الرغم من ذلك، فإنه يزعمون أن مذهبهم، مدعم بالتجربة، و المشاهدة، و لا يزال الرأي العام الثقافي بمصر، يشايعهم في زعمهم هذا[136].

و يوجد في علماء الدين، من يسعون لتأويل آيات القرآن، الواردة في خلق سيدنا آدم، على وفق ذلك المذهب[137] <281>.

---

[136] حتى إن الأستاذ فريد وجدي بك، في دورته الثالثة، المبتدئة من توليه لسان الأزهر، يكتب في الجزء السابع، من المجلد السابع، من "مجلة الأزهر"، بصدد مدح علماء الإسلام، المتقدمين، أنهم وصلوا إلى نظرية تحول الأنواع بعضها من بعض، قبل ظهور مذهب الانتقال، و الاستحالة في الغرب؛ فيرى في ذلك المذهب فخراً، حرياًّ بأن يستبق في حيازته الشرق الإسلامي مع الغرب.

[137] قرأنا في (مجلة أخبار اليوم)، عدد (96)، تحت عنوان "الطفل الذئب"، ما يأتي: [لا غرابة في قصة "الطفل الغزال"، الذي تحدثت عنه (أخبار اليوم)، فقد ثبت علمياًّ، أن بعض أطفال البشر، تربوا بين الغزلان الوادعة، بل بين الوحوش الكاسرة.

اعلم أن مذهب "دارون" الحقيقي، ليس عبارة عن كون أصل الإنسان هو القرد بعينه؛ و إنما كان ذلك الرأي مذهب "لامارك" الفرنسي، ثم جاء "دارون" فأصلحه، و اشتهر مذهبه.

و هو: "نفي تعدد الأنواع مطلقاً في الحيوان، تعدداً أصليا؛ فلم يحصل الحيوان عنده في مبدإ حصوله أنواعاً مختلفة مستقلة، بل حصل نوع واحدٌ، ثم تولدت منه أنواع، و من الأنواع أنواعٌ أخرى؛ و كان الاستمرار في التوالد مقترناً بارتقاء الجديد بالنسبة إلى القديم، مع انقراض ما لا يستحق البقاء من هذه الأنواع السابقة و اللاحقة.

و كم يوجد بين الأنواع الموجودة اليوم أنواعٌ منقرضةٌ، كما يمكن أن يوجد بين الإنسان، الذي هو أرقى الأنواع، و أحدثها، و بين القرد، الذي يشبه الإنسان، أنواعٌ متوسطة منقرضة؛ و كما يمكن أن يكون الإنسان و القرد متفرعين من أصل واحدٍ منقرض<282>.

فالحيوان، انحدر من أسفل، و أبسط أنواعه، و تطور في درجات الارتقاء؛ فهو يزداد بعداً في القدم النوعي، كلما ازداد بساطةً و سفالةً، و يزداد قرباً في الحدوث، على حسب تقدمه في الرقي".

و هذا التطور، و التوالد في الأنواع:

يحتمل أن يكون: "طبيعياًّ محضاً، غير مستند إلى إرادة الله، لا في سيره، و لا في مبدإه"؛ و هو قول الملاحدة من شراح مذهب "دارون"؛ كـ "بخنر".

و يحتمل أن يكون: "مستنداً إلى إرادة الله، بناءً على ما قالوا، من أن "دارون"، ليس من النافين لوجود الله"؛ و إلى الثاني، ينحاز "أمانوئل دو نووا"، من أصحاب مذهب التطور، في كتابه "هل نحن من نسل القرد؟".

فهو يقول إن<283>: "هذا المذهب، ينظر في كيفية حصول هذه الموجودات، لا فيمن كان حصوله من قِبَله".

و سواءٌ كان مذهب "دارون" هذا، أو ذاك؛ فلا يصح كونه مذهباً علمياًّ، مبنيا على التجربة الحسية، و إنما هو مبني على الفرض، و التخمين؛ لأن تولد الأنواع بعضها من بعض، لا يكون في متناول الحس و المعاينة، و ليست معاينة المستحاثات المستخرجة من تحت الأرض، المتوسطة بين نوعين موجودين من الحيوان، معاينة التوالد، و لا معاينة كونها واسطة في التوالد؛ لاحتمال كون كل من الواسطة و طرفيها نوعاً مستقلاًّ، مخلوقاً برأسه.

و ليس من حق المجرب، أن ينتقل من التشابه المحسوس، إلى التوالد غير المحسوس، مهما وجدت الوسائط المقربة بين المتشابهين؛ فإن انتقل، كان خارجاً عن حدود التجربة، التي يدعون الوقوف عندها، و أنت تعرف كيف يحدد أهل المذهب التجربي، الغربيون، محل الشهود، المستفاد من التجربة.

حتى إنهم يقولون: "إذا اصطدم رأس أحد بحائط، فالمشهود المجرب في هذه الحالة، إنما هو وجود الألم الحاصل من الاصطدام، لا وجود الحائط، و لا وجود الرأس؛ فإن حكم بوجودهما، فإنما يحكم بالعقل، لا بالتجربة".

فإذا كان نصيب التجربة، من الدلالة عند اصطدام الرأس بالحائط، هو وجود الألم الحاصل من الاصطدام، لا وجود المصطدمين -و وجودهما على مذهب "كانت"، محصول إيجاد الإدراك-؛ فما ظنك بنصيب التجربة من المستحاثات، التي يجدونها تحت الأرض، متقاربة في الشكل فقط، مع بعض أنواع الحيوان المجودة فوقها؟

فكما أنهم لم يشاهدوا، و لم يجربوا، و لا يزالون غير مشاهدين، و لا مجربين أبداً كون هذه الأنواع المنقرضة، و المتقاربة في الشكل فقط، متولدا بعضها من بعض؛ فنسبة هذا التولد إلى الطبيعة، بمنعى أنه يحصل بنفسه من غير فاعل؛ خلاف العقل، و مبادئه الأولى.

و كون هذا التولد الطبيعي، موجَّها بنفسه إلى الرقي، و الكمال، أشد مخالفة؛ لاحتياجه إلى فاعل، ذي إدراك، بعد احتياجه إلى فاعل.

حتى إن استدلالهم بالتوليد الصناعي على التولد الطبيعي في غير الصناعي يقوم حجة عليهم، لوجود الفاعل المدرك في الصناعي<284>؛ أعني الصانع، بل الباني، فعلَه على العلة الغائية، التي ينفي أصحاب مذهب "دارون" وجودها في تطور الحيوان، و توالد أنواعه بعضها من بعض، توالداً طبيعياً؛ و بهذا يبتعد هذا المذهب عن مذهب الخلق، المستند إلى وجود الله.

أما كون الترقي نتيجة التأثرات الخارجية، المضادة لبقاء الحيوان محفوظ الحياة، و كون معنى هذا الترقي أن

فالذئا، و هي من أشد الوحوش شراسة و افتراساً، كثيراً ما تغير على المزارع، و تخطف من فيها من الأطفال، ثم إذا بها لا تفترسها، بل تحنوا عليها، و ترضعها، و تربيها، كما تربي أولادها.

و قد كتب "أرنولد جيسيل"، و هو من علماء التربية، كتاباً عن "طفل ذئب"، عثر عليه في الهند، إذ سمع من أهل بعض القرى، أنهم رأوا بنتاً تعيش مع إحدى الذئاب، فتعقب هذه الذئبة إلى جحرها، حيث قتلها، ثم عثر فيه على صبيتين بشريتين، تعيشان معها، فعاد بهما إلى داره، فتولى هو و زوجته أمرهما؛ و قد ماتت إحداهم، أما الثانية، فعاشت حتى بلغت السابعة عشرة؛ و كان عمرها حيث عثر عليها ثمانية أعوام تقريباً.

و كانت هذه الصبية تجري على أربع، و تأكل الطعام بفمها، و تلعق الماء بلسانها؛ و تعدو سريعاً كما تعدو الذئاب...].

و أنا أقول: معلوم أن من العقائد التي أخذها مثقفو مصر، أو بالأعم مثقفو الشرق الإسلامي، الأعداث عن الغرب، و تقبلوها كقضية من القضايا العلمية الثابتة، التي يجب أن تبنى على التجربة.....

أن الإنسان القديم كان يمشي على أربع كسائر البهائم ذات القوائم الأربع، ثم تطور ناهضاً، فاستقام على رجليه؛ و هذه العقيدة التي تمشت (أخبار اليوم)، في الحكاية المنقولة عن العالِم الغربي، على منوالها من فروع العقيدة، القائلة بأن الإنسان انحدر عن الحيوان، كما هو مذهب النشوء و الإرتقاء، الذي آمن به هؤلاء المثقفون، و كأن الحكاية المذكورة من مؤيدات ذلك المذهب.

ثم أقول: ليس في الحكاية سند تجربي كاف للمذهب، لأن الذي قيل عنه "الطفل الذئب"، لم يكن جرو ذئب انقلب طفلاً آدمياًّ بالتربية و الترويض، بل كان طفلا آدمياًّ من أوله، و قد سماه صاحب الحكاية بنتاً؛ و إنما دلت الحكاية -إن صحت- على كون الطفل الآدمي، مستعداً لأن ينشأ نشأة السباع، و يعيش بينها.

على أني لا أصدق قدرة البنت على أن تجد من يديها و رجليها قوائم تعدو بها، كما تعدو السباع.

كما لا أصدق أن الإنسان القديم كان يمشي بأربع، ثم نهض، و استقام على رجليه؛ لأن ذوات الأربع من الحيوان تفوق الإنسان في القدرة على المشي و العدو؛ فيكون عدول الإنسان القديم من المشي على هذا الشكل، الذي هو أقوى، إلى المشي على رجليه، خلاف النهوض النافع في المشي؛ اللهم إلا أن يكون بلوغه مرتبة الإنسان المدرك، متقوفاً على استقامة قامته.

و على فرض احتياج النوع الإنساني في الحصول على هذا الكمال، إلى ذلك الشكل المستقيم، يكون فرضه على هذا الشكل، من أول وجود النوع أولى من فرضه في أول الأمر ماشياً على أربع، غير مستقيم القامة، ثم تاركاً لذلك الشكل من المشي، رغم كونه أقوى و أسرع، ليكون إنساناً ذا إدراكٍ؛ و المسألة كلها افتراضات بعيدة عن التجربة الحقيقية.

فالواجب على أصحاب مذهب التطور، المدعين كون الإنسان مشى برهة من الزمان على يديه و رجليه، كالبهائم ذوات القوائم الأربع، ثم استقام على رجليه.... أن يثبتوا دعواهم بتنشئة طائفة من أولاد آدم كأولاد البهائم ماشين على أيديهم و أرجلهم، مستطيعين الجري عليها، فوق استطاعة الجري على رجلين؛ و لا مانع اليوم يمنع المدعين من هذه التجربة، إن كانوا مطمئنين على صدق دعواهم، فليفعلوها، أو ينصرفوا عن الدعاوى الفارغة، التي يعرضونها على الناس، كالقضايا العلمية الثابتة، المبنية على التجربة.

يبقى ما يستحق البقاء من أفراد النوع، و هو الأقويا، و يهلك غيرها.

فينتقلَ التوالد تدريجيا بين هذه الأفراد المصطفاة اصطفاءً طبيعياًّ، و يكون النسل بين الزوجين المصطفين أرقى، مما إذا كان بين الزوجين غير المصطفين؛ فمع بقاء أصل الحياة خارجاً عن هذه التوجيه من غير سبب، لا يلزم أن يكون الباقي في جهاد التأثيرات الخارجية، حيا غير هالك، باقيا على قوته الممتازة بالنسبة إلى سائر الأفراد الهالكة في الجهاد، بل المعقول بقاؤه حيا ضعيفاً، أضعفه الجهاد الذي أهلك غيره.

و ليس في هذا التوجيه أيضا إيضاح سبب الإدراك، الذي هو الرقي المعنوي، و الذي لا يكفي في حصوله جهاد التأثيرات الخارجية، المضادة إن سلم حصول الرقي المادي به، إذ لا يتولد الإدراك من عديم الإدراك، كما لا تتولد الحياة من الجماد، و لا يرتقي الإدراك بالجهاد المادي.

أما الإرتقاء في الإنسان الحديث، بالنسبة إلى قديمه، فليس منشأه التطور الطبيعي، بل ازدياد العلوم بتلاحق الأفكار.

و قد يكون الاصطدام بالتأثيرات الخارجية، سبباً لازدياد العلوم، بمعنى كونه دافعاً إلى تحري وسائل المقاومة، فمثل هذه الزيادات زيادةٌ مقصودةٌ لا طبيعية، حتى تدل على ما يسمونه الانتخاب الطبيعي.

الحاصل: أن حصول الحياة و الإدراك في الجماد، ثم انسياقهما بالتطور الطبيعي إلى الكمال، من غير فاعل مدبر، يوجدهما فيه، و يسوقهما إليه قصداً، لا يكون من المعقول في شيء.

انظر هذا الرأي الخاطئ، البعيد عن موقف الكون المتقن، المشحون ببدائع الأسرار.

ثم انظر رأي الفيلسوف الكبير "ليبنتز"، القائل بالتناسق الأزلي<285> "آرموني بره أتابلي"، على معنى أن الله تعالى أراد في تنظيم جميع أجزاء العالم المفردة، أن يراعي كل واحد منها عند تنظيم غيره، و أن يراعي غيره في تنظيمه، فيتوازن الجميع.

و لهذا قال هذا الفيلسوف: [لو أن أحداً اكتشف جميع مطويات واحد من أجزاء العالم المفردة، لقرأ فيه تاريخ العالم بتمامه؛ و إلا فكيف يتشكل كلٌّ منظم، أعني هيأة الكائنات، من هذه الوحدات البسيطة، المستقلة، التي لا نظام يؤلف بينها، غير نظام الفوضى، و كيف توضح النظم الجزئية في داخل ذلك النظام الكلي؟].

و ما ذكرنا عن مذهب "دارون"، مثال من تحليل مدعيات الطبيعيين، التي يزعمونها مثبتة إثباتاً علمياًّ، مبنياًّ على التجربة و المشاهدة.

و ماذا تقولون في أناس لا يصدقون وجود الله بأدلته العقلية، المنطقية، ثم ترونهم يصدقون كون الإنسان من نسل القرد، أو من نسل نسله المنقرض، بادعاء أن دليل الثاني -و يعنون به التجربة و المشاهدة- أقوى من دليل الأول، و هو العقل؟

و الحال أن نظرية القرد، لم تستند قط إلى ما يصح أن يطلق عليه اسم التجربة، و المشاهدة؛ و لا أن التجربة أو أشباه التجربة أفضل من العقل.

نعم، إن عقول أناس مستحيلين من القرود، أو غيرها من الحيوانات، يفضل عليها كل شيء، و لا يجدر بها أن تدرك وجود الله، و إنما تجدر بها معرفة آبائهم، أو أجدادهم، أو أبناء أعمامهم من القرود.

قلت: هذا مثال من تحليل مدعيات الطبيعيين، التي يزعمونها مثبتة بالتجربة و المشاهدة؛ و قد وصلت إليه بعقلي، الذي أعطانيه الله، و لم يحرمني توفيقه.

ثم اطلعت على كلمات من علماء الغرب المعاصرين، أو الأقربين إليهم، تؤيد أفكاري في نقد مذاهب الماديين، و مذهب "دارون"، و ها أنا أذكر بعض نماذج من تلك الكلمات،لا لإثبات صحة ما ارتأيته، لأني أثبتها بأدلتي نفسي؛ و إنما لإثبات أن طريقة العقل القومية واحدة، لا تختلف في الشرق و الغرب.

قال "كارو"، من مشاهير أعضاء الأكاديمية الفرنسية، و لجنة العلوم في كتابه "مذهب الماديين<286> و العلم"، (ص:167): [واقعة مشهودة، و علة قريبة للنتيجة المطلوبة؛ فهذه هي صورة الأصول التجريبية، فإذن كيف تطبق هذه الأصول على العلل الأولى، و على المسائل الراجعة إلى الشرائط البعيدة عن كل نوع من أنواع المراقبة؟

و لا يكون القول بعدم وجود المنشأ و التاريخ الابتدائي في مذهب المادية جواباً عن هذا السؤال.

بل الجواب: إلغاء العلل الأولى، و إلغاء ابتداء الأشياء، لكن البرهان التجريبي، كما أنه مفقود في تصديق العلل الأولى، فهو مفقود في إنكارها أيضاً].

و قال أيضا (ص:254): [إن خطأ المادي ذا الجهتين، ظنه أنه جرح و أبطل علم ما وراء الطبيعة، في حين أن هذا الجرح و الإبطال، عبارة عن علم بما وراء الطبيعة منفيٍّ].

و قال "ريشة"، مدرس علم وظائف الأعضاء في كلية الطب الفرنسية، في مقدمته، التي صدر بها كتاب "ماكسول": [من يستطيع من الذين يحق لهم اسم العلماء أن يدعي عدم وجود قوى تجري في العالم، و لم يُعرف بعد؟

إن العلوم بقدر ما هي غير قابلة للاعتراض، واقعة في خطأ مخجل، عندما ادعى إثبات نفي، أو إنكار].

و قال "جوستاف لوبون"، في كتاب "الأفكار و العقائد": [العلم الذي أفلت من العقيدة من يوم إلى يوم، خليطٌ بها بعدُ؛ و هو تابع لها في جميع الأمور، التي لم تُعرف حق المعرفة، كأسرار الحياة، و منشأ الأنواع؛ و النظريات المتبعة فيها عقائد لا قيمة لها، سوى سمعة الأساتذة الذين أفادوها في شكل الدساتير].

و قال "كارو"، في كتابه المار الذكر، (ص:154): [هل يصح أن يقال إن الفكر الأساسي لمذهب المادية، نتيجة ضرورية مباشرية للأصول التجريبية، كقانون من قوانين العلم الطبيعي، أو علم وظائف الأعضاء؟

فعلى أية حادثة حقيقية مثبتة، يُدّعى تأسيس الدعوى القائلة، بإنكار وجود الله، و بسرمدية المادة، و كونها جائزة لقوة تحصيل الأشياء، و تبديل أشكالها؟]<287>.

و قال أيضا (ص:171): [إن ما تستطيع أن تثبته الفلسفة المثبتة[138]، بل المادية أيضا؛ عبارة عن كون العلة الموجبة لكل حادثة داخلةً في حدود الحال الحاضر للعالم، أو بالأصلح لقسم معلوم لنا منه، طبيعية.

لكن، هذا ليس غير قابل للتأليف مع الاعتقاد، بأن العالم مخلوق، و حتى إنه يدار بعقل عال؛ و إنما اللازم فيه أن يعترف بأن القوانين الثابتة، موافقة للإدارة الحكيمة].

---

[138] و يقال عنها: "الفلسفة الوضعية" أيضاً، التي اعتمد عليها الدكتور هيكل باشا، و الأستاذ فريد وجدي؛ كما سبق في مقدمة هذا الكتاب؛ على الرغم من كونها فلسفة الملحد المشهور "أوجوست كونت".

و قال (ص:173): [لا شبهة في أنه يمكن أن يفرض عدم وجود مبدأ لهذا الانتظام[139]؛ و هذا ما يمثله مذهب المادية الإيقانية.

و لكن، ما هو مستند هذا المذهب الإيقاني؟

و أي تجربة أثبتت هذه الفرضية، و سجلتها بفضل مراقبتها، مراقبة حقيقية، غير قابلة للاعتراض؟

فإني أجيب على تلك الفرضية، بفرض مخالف، ينقضها، و يقول بوجود مبدأ العالم، و معناه أن هذا النظام لم يكن موجوداً من الأزل؛ فكيف يثبت الماديون خلاف هذا؟

أبتدقيق قوانين الطبيعة؟

لكن تلك القوانين توضح الشيء الموجود في الحال، و لا توضح الشيء الذي تقدمه فرضاً.

و توضح الشكل الحاضر للعالم، و لا توضح على فرض وقوع تشكيل للعالم طرزَ ذلك التشكيل.

فإذا كان الموضوع مسألة المنشأ؛ فلا يكفي أن يقال إن كل إيضاح تجريبي يعجز عن حلها؛ بل يلزم أن يضاف إليه أنه لا تثبتُ أي تجربة عدمَ وجود مسألة المنشأ، و كون نظام الحادثات ثابتاً سرمدياً].

و قال (ص:239): [أنا أقبل إرجاع سلسلة الحركات الكثيرة الأنواع، التي نسميها القوى الطبيعية إلى أصل واحد، هو الحركة.

فهذه الفكرة الحديثة بشأن الطبيعة، ليست بحيث تُضعف الإحساس الحاصل في النفوس من مشاهدة العالم؛ فلا أعرف شيئاً أعظم من تصور وحدة العلة المنكشفة في تنوع الآثار إلى غير نهاية؛ إلا أنه تبقى معرفة<288> أصل الحركة.

فكل شيء في هذه، و ليست التجربة هي التي تحل هذه المسألة، و إنما الذي تطلبه التجربة، أن لا يكون الاستدلال الذي يحل المسألة، و يرجع إلى ما وراء الطبيعة مغايراً للواقعات المعلومة لها.

إني أفهم كل ذلك، و لا أفهم من أي جهة تكون الفكرة، الحاصلة في وحدة القوى الطبيعية غير مؤتلفة مع الفكرة التي حصلنا عليها بشأن خالق أصلي، هو محرك المادة، و ناظمها؟

بل أليس بالعلكس من حق علم ما وراء الطبيعة أن يقول باسم أحدث ترقيات العلوم المثبتة: إنه وجد في وحدة القوى هذه، الأساسين اللذين أسند إليهما أعرفَ دليله، و أعني بهما المادة العاطلة، و الحركة المنقولة؟].

أرأيتم في قول "كارو" هذا العالم الفرنسي، كيف يسيء ملاحدة الماديين استخدام التجربة، و يحرفون دلالتها عن طبيعتها، إلى ما يوافق أهواءهم؟

فقد أدت التدقيقات الجديدة، إلى أن القوى الطبيعية المختلفة كلها يرجع إلى أصل واحد، و هو الحركة؛ فحاولوا أن يستخرجوا من هذه المعلومة الجديدة كون الحركة أزلية، أبدية، و استغناء العالم المتحرك أزلا و أبداً عن الإله الخالق.

فيرد عليهم "كارو"، بأن وحدة القوى الطبيعية، الحاصلة من رجوع كل حالة في العالم إلى الحركة أدل على مدعانا، نحن القائلين بوجود الله، منها على مدعاكم.

إذ على مدعاكم يبقى سؤال: "من أين هذه الحركة للمادة العاطلة؟"، موجّها نحوكم، غير مجاب عنه؛ و كون الحركة لا أول لها، فضلا عن أنه غير مسلم به، لا يغنيها عن الاحتياج إلى المنشأ.

[139] هذا الإمكان أيضاً غير مسلم به عندنا؛ لبطلان التسلسل.

و لكن، قاتل الله التسلسل، الذي يجعل لكل حركة علةً و منشأً من الحركة التي تقدمتها، من غير نهاية في سلسلة الحركات المتقدمة، و الذي لا يقضي حاجة المحتاج، و إنما يتظاهر بقضائها -كما أوضحناه فيما سبق-، فيعلله بمواعيد كاذبة، تذهب به -أي المحتاج- إلى سرابِ ماضٍ لا بداية له، و لا إمكان لإنجاز مواعيده فيه؛ في حين أنّ المواعيد الكاذبة المعتادة المتعلقة بالمستقبل مهما كانت عرقوبية، فإن إنجازها في حيز الإمكان على الأقل.

و لله در "أرسطو"، حيث تفطن قبل (23) قرناً لبطلان تسلسل الحركات الماضية، فقال بلزوم المحرك الأول، و أوجب كونه غير متحرك<289>.

و الفيلسوف "كارو"، يظهر من قوله: [تبقى معرفة أصل الحركة، فكل شيء في هذه]؛ أنه لا يلتفت إلى احتمال التسلسل، و يراه مستغنياً عن الإبطال.

و قال "كارو" أيضاً، (ص:240): [لا تثبت أية تجربة، أن المادة ابتدأت الحركة من نفسها، فتبقى مسألة منشأ القوة محفوظة]؛ لا يؤثر فيها توحيد القوى، كما يفسره قوله بعده؛ [و سوف يبقى بعد تعقيب جميع التبدلات الممكنة، لحادثات الحرارة، و العلم، و الضياء، و الكهرباء، و المغناطيسية؛ و بعد إرجاع هذه الأمور، بحسب القوانين الميكانيكية، إلى التكيفات المتعددة، القابلة للنقل، و التبديل بعضها إلى بعض؛ سؤالُ: "من أين تأتي الحركة نفسها؟"؛ كذلك لا نثبت أي واقعة سرمدية الحركة، تحت شكلها الحاضر، و كون الجريان الدوري للحياة ضرورياً].

و قال (ص:230): [إذا التزم القول في دائرة المعلومات التجريبية، فالقوة التي يعتبرونها اللازم غير المفارق للمادة، إنما تُرِي في صورة واضحة، دوامَ حركات حاصلة من سلسلة حركات متقدمة، متحولة إلى سلسلة حركات متأخرة؛ و لا شيء في الخارج عن ذلك، سوى خيالات، و رواية عما وراء الطبيعة[140].

و نحن نقول للماديين: ليس من حقكم أن تبحثوا في القوى، إلا من حيث النتائج الحاصلة منها؛ فخمنوا القوة الفلانية، مقارنيها بأي وزن، فإني أسلم لكم به، و خمنوها كيلوجرامات بإعطاء عدد مقابل، و قيسوا عمل القوة بارتفاع وزنٍ، و مثلوا بكيلوجرامات، فإني أسلم لكم به أيضاً.

لكنكم إذا تكلمتم زيادة على هذه المعلومات المثبتة في وجود القوة، و منشئها، و سرمديتها، و عدم انفكاكها بالذات عن المادة؛ فكل ذلك عقلي محض، و العلم التجريبي إنما يشاهد آثاراً، و نتائج، و يستعمل هذا التعبير روماً للاختصار و السهولة؛ فهذا هو الذي يجب أن يفهم]<290>.

أقول: لا يجوز أن يفهم من قول "كارو" هذا، أن الثابت عقلياً، دون الثابت تجريبياً، و إنما المقصود أنهم بصفة كونهم أدعياء المذهب التجريبي، ليس من حقهم أن يتعدوا حدود التجربة، من حيث لا يشعرون.

و قال (ص:235): [إذا رجعنا، و توغلنا في الرجوع إلى الماضي، معاينين، و مدققين للحلقات التي تتشكل منها سلسلة الحادثات الميكانيكية، نرى دائماً فرار أصل هذه الحادثات من أمامنا، و انسحابه إلى الوراء؛ فنحن نجد في كل موضع آثار القوة، و لا نجد القوة نفسها].

و قال "كيليوم دفونتيه"، في مقالته، التي عنونها "حدود علم الحياة"، (ص:136): [إن المادة ليس معناها اليوم معناها في الماضي، فقد كانت تعرف بالثقلة، و بعد

[140] يعني خيالات الماديين، و روايتهم عما وراء الطبيعة، و إن كانوا يقدمونها إلى الناس كأنها أحكام الطبيعة.

اكتشاف الأثير، لزمنا أن ندخله في المادة، مع أنه غير قابل للوزن، و لا يمكننا أن نعتبره غير مادي، لأن غير المادة كان يطلق قبل كشفيات العلم على بعض مبادئ و علل فعالة، لا نعرف حقيقتها.

لكن علماء الطبيعة عرفوا الأثير، بأنه شيء يقبل الحركة، و ينقلها، و لا يحدثها، و خلاصته أنه عاطل؛ فإذن يلزم العدول عن أن نجعل الثقلة خاصة للمادة، و نختار بدلا منها العطالة، فهي أصح ما يكون خاصية لها؛ و الآن أعرف ما سيفرغ القائلون بمذهب الحياة "ويتاليست"، على هذا الكلام، بأن المادة عاطلة في نفسها، فيجب الاعتراف بوجود ما يخرجها عن العطالة، و لهم حق جلي في هذا التفريع، و أنهم ممثلوا المنطق، و العلم الحقيقي؛ أعني العلم الذي يصعد من النتائج إلى العلل].

أقول: آخر هذا الكلام يؤيد ما علقنا آنفا على قول "كارو"، و ليعتبر منه مقلدو الغرب منا الغافلون، مثل الأستاذ رئيس تحرير "مجلة الأزهر"؛ الذين يحتكرون اسم العلم لما يثبت بالتجربة، و يستهينون بالعلوم المبنية على العقل و المنطق، بل يستهينون بالمنطق نفسه.

فعلى رغمهم يمدح هذا العالم الفرنسي طائفة من أصحاب المذاهب، بأنهم ممثلو المنطق، و يُعبر عن علمهم بـ "العلم الحقيقي"<291>.

و قال في تلك المقالة أيضاً: [إن قانون محفوظية القوة، كجميع قوانيننا الطبيعية، عبارةٌ عن فرض صرف؛ فهو - كما هو مستغن عن البيان- لم يدقَّق، و لم يعاين بأي صورة غير التخمين و التقريب].

و قال "شورول": [يقول الملحد: "إن الله غير موجود، و إنما الموجود في العالم المادة غير العاقلة، و قوى لا تنفك منها"؛ و هل هو في قوله هذا يتخذ التجربة مبدأ له؟

كلا، بل في إثبات الله منطق أوفق للأصول التجريبية منه في نفيه].

و قال "أوليورلوج"، مدير جامع "برمنغهام"، و من علماء الطبيعة الإنجليز في كتابه "الحياة و المادة": [إن إيضاح أحد مناظر الحادثات بصور الفعل، و الوظيفة المقنعة، لا ينافي إيضا مناظرها الأخرى بصورة الفعل و الوظيفة؛ فإنكار مناظر الحادثات عدا واحدا منها، هو أسلوب الماديين في توحيد الأمور الدال على العجز و المسكنة.

و كان "هاكسلي" يصدق الأفكار الميكانيكية مثل "نيوتون"، و يعرف الاكتشافات في العلوم الحيوية في العصر الأخير، و مع هذا كان يفهم أن الحادثات لا تكفي لإنشاء فلسفة.

و كان "هيوم" أيضا لا يقبل مذهب المادية، معتبراً له إيضاح الأشياء على وجه يبعث على الاطمئنان، و كان يشدد على الإنكارات التي لا دليل عليها، المتعلقة بمسائل فوق قدرتنا.

و يقول: "إن تعلم حدود قدرتنا، ذروة الحكمة البشرية؛ فليس من حقنا أن نناقش في وجود جوهر للمادة، أو الروح، و عدم وجوده".

و يقول: في إرجاع الكائنات، و جميع الحادثات على مذهب المادية إلى المادة، و الحركة؛ "إن الأشكال التي نشاهدها على وجه الأرض، التي هي بمنزلة حُبيبة الغبار من العالم، يمكن أن تكون على نوعين من أنواع الموجودية اللامتناهية، و التي لا نستطيع حتى أن نتصورها، بله أن تكون مشابهة لنوعي المادة و الحركة فقط؛ فكما أن الدسائس العائشة في بطن التراب، الموضوع في قصرية، موضوعة على أحد شبابيك بيت من بيوت لندن، لا تطلع على الحياة الجارية في هذا البلد العظيم، يحتمل أن لا نطلع على أنواع تلك الموجودات مع<292> كوننا غارقين فيها؛ و إني أنتقد بشدة على الذين ليس لهم استعداد الفلسفة، أن يتعودوا نسيان هذه المطالعات البديهية].

و معنى قول "أوليورلوج"، أنه يمكن أن تكون الكائنات تسير على قوانين ميكانيكية، كما يقول الماديون، فيتفق معهم على ذلك الموحدون، من أعاظم علماء الطبيعة، مثل "نيوتون"، و غيره.

و ليس القول بإرجاع حادثات الكون بأسرها إلى حركات ميكانيكية، ينافي وجود الله كما يزعمه الملاحدة، فيتمسكون بمبدأ الميكانيكية، كأنه عروة الإلحاد الوثقى.

و الفرق بين الفئة الموحدة، و الملحدة، من القائلين بالقوانين الميكانيكية، أن الملاحدة يقصرون الأمر على هذا القدر، و ينكرون ما وراءه، كأن يكون لتلك القوانين واضعها، و مديرها.

و التجربة الدالة على وجود القوانين، لا تدل على عدم وجود من يدبرها؛ بل هي أحرى بأن تدل على وجوده؛ لأن الحركات الميكانيكية لا بد لها من مهندس ميكانيكي، ينشئ الماكينة، و يرتبها، و يحركها؛ فقصر الملاحدة الوجودَ على الماكينة، و حركتها، ينم على أنهم قاصرون و مقصرون في فهم مدلول التجربة نفياً و إثباتاً.

فالتجربة تدل على وجود القوانين، و لا تدل فيما وراءها لا على وجود شيء، و لا على عدمه، كما زعمت الملاحدة أصحاب مذهب المادية؛ لكن العقل -الذي يجب أن لا يفارق التجربة، و إلا لما دلت حتى على ما دلت عليه- لا يقف عند الحد الذي تقف عنده التجربة، فتوجب وجود شيء لا تمانعه التجربة، و هو المحرك.

و نحن إذا بحثنا في تسمك ملاحدة الماديين، بإرجاع كل حادثة إلى الحركة الميكانيكية، رأينا أن الغرض منه، التوصل إلى استغناء العالم عن إرادة الإله الفاعل، بعلمه، و إرادته.

فالعالم -في زعمهم- يمشي بنفسه من غير إرادة منه، و لا شعور، بمشيئته، و من غير أن يكون له تغيير أسلوبه في مشيته، فهو كالماكينة المتحركة، يتحرك من غير إرادة و لا شعور<193>، و لا انحراف عن نظام الحركة الذي يخصها.

و لو كانت حركته إرادية، لكانت الإرادة من خارج المادة التي لا إرادة لها، و كذلك لو كانت حركته عن علم و شعور.

ثم لو كانت حركته إرادية، لجاز انحرافها عن طريقتها، حسبما شاء المريد؛ فكأنه يتم بهذه الملاحظات استغناء العالم عن المؤتمر المسيطر عليه!!!

و يرد عليهم أن المادة لا تتحرك بدافع من نفسها، لكون العطالة من أخص أوصافها، و لا ينفع فيها كون حركتها غير إرادية؛ لهذا قال "كارو"، فيما نقلنا عنه سابقاً: [و سوف يبقى بعد كل إيضاحٍ سؤالُ: "من أين تأتي الحركة نفسها؟" من غير جواب].

و العقل لا يقبل حركة بلا محرك.

لكن الملاحدة الماديين، و الطبيعيين، لما لم يروا محركاً، و لم يصلوا إليه بتجاربهم، و لم تكن عقولهم أطول من تجاربهم؛ ألحدوا، و قالوا: "إن العالم يتحرك من نفسه"؛ و غاب عنهم أن القول بوجود محرك غير منظور، أقرب إلى الحق و الصواب من القول بالحركة من غير محرك.

حتى إن ما مثلوا به هذه الحركة، أعني الحركة من غير محرك؛ فقالوا: "حركة ميكانيكية"، قد اهتدوا إلى التمثيل بها من الماكينات، التي هي صنع الإنسان، و أثر إراداته.

فالحركة الميكانيكية إن لم تستند إلى محرك، و إرادته مباشرة، فتمشي بنفسها، لكنها مستندة إلى إرادة صانع الماكينة، ثم إلى إرادة مديرها، إن كان المدير المحرك غير الصانع، و الإرادة الثانية أقرب إليها، فلها مبدأ و منشأ.

و هل القائلون عن حركة العالم بأنها ميكانيكية، رامين بقولهم هذا إلى أنها حركات لا محرك لها من خارج العالم؛ إذا رأوا ماكينة من الماكينات، التي نعرفها، و هي تسير سيرها يقولون: "متحركة بنفسها من غير ما حاجة منها إلى وجود محرك لا حالياً، و لا مبدئياً؟

أجل، يلزمهم أن يقولوا كذلك، و هم يعلمون أنها غير مصنوعة بطبيعتها، و لا مبتدئة للحركة بنفسها، فتمثيلهم حركة العالم من غير محرك و لا إرادة منه، بحركة الماكينات التي يصنعها الإنسان و يحركها، عجز ظاهر في التمثيل و التعبير، ناشئ من عدم وجود شيء متحرك بنفسه في العالم، بينما ادُّعِيَ أن كل شيء فيه متحرك بنفسه.

و لا يجدي الملاحدة اعتبارُهم<294> الإنسان نفسه أيضاً موجوداً ميكانيكياًّ، بإنكار إرادته، بل و شعوره؛ فتكون ماكينة الإنسان أثر ماكينة الطبيعة، و تكون الماكينة، التي يصنعها الإنسان ماكينة في الدرجة الثالثة.

و لا اعتبارُ حركتها المستندة إلى حركة الإنسان، المستندة إلى حركة المادة بنفسها، حركةً من غير محرك؛ لأن هذا يكون مصادرة في التمثيل، و التبيين، على الممثَّل المبيَّن.

مع أن إنكار الإرادة و الشعور في الإنسان، و اعتبارَ حركاته عندما يصنع ماكينة، ثم يملؤها و يديرها؛ حركاتٍ ميكانيكيةً، من نوع حركات الماكينة التي يصنعها و يركبها من الجمادات، مما يخالف بداهة العقل، كما قال علماء الإسلام؛ مثلّ ذلك في الفرق بين حركة البطش، و حركة الارتعاش من اليد، في مسألة أفعال العباد الاختيارية.

و من الغرابة بمكان أن يكون العقل، الذي اكتشف الميكانيكية العالمية، لم يترك لنفسه نصيباً في الكون يتناسب مع العملية، حيث اعتبر حركات نفسه عند التفكير في إنشاء الماكينة، حركاتٍ ميكانيكية أيضا من غير شعور.

و صفوة القول، أن تمسك الملاحدة بأهداب الحركات الميكانيكية، في تفسير حادثات العالم لا ينفعهم في إغنائه عن الاستناد إلى الله، بل يضرهم.

و من العجب، أنهم لم يتفطنوا له، فهيأوا لأنفسهم الإفحام في المناظرة، لأن الحركة الميكانيكية، أحوج ما يكون إلى وجود سبب الحركة من الخارج؛ على الرغم مما راقهم من عدم ظهوره للأعين، عند حركة الماكينة؛ فإن احتاجت حركة الجسم غير الماكينة إلى محرك، فحركة الماكينة تحتاج إلى محرك و مرتب.

مثلاً؛ إن الساعة، التي تتحرك بنفسها في الظاهر، تحتاج إلى محركين، محرك قريب يملأها في كل أربعة و عشرين ساعة من الزمان، و محرك بعيد يصنعها في أول أمرها، مستعدة للحركة المطلوبة؛ بل يحتاج أيضاً إلى ثالث أبعد، و هو مخترع الساعة في ماضي القرون.

لكن الغافل، الذي لم يعرف الساعة، و لم يسمعها، و إنما رآها أول مرة، يظن أنها تتحرك من نفسها!

<u>قال "ذيمقراط" اليوناني،</u> جد الماديين الأعلى، الذي وضع المذهب المادي في صراحة، و جعل النظام في حادثات العالم يجري على قوانين<295> ميكانيكية، و الذي أولاه "باكون" الإنجليزي المرتبة الأولى بين القدماء، و فضله على "أفلاطون"، و "أرسطو" في النفوذ في الطبيعة:

<u>[إن علة كل حركة، هي الحركة التي تقدمتها، و هكذا إلى غير نهاية..].</u>

فهذا الفيلسوف، المُثنى عليه من فيلسوف كبير آخر، لم يغب عنه احتياج حركات العالم الميكانيكية إلى محرك، فعالجه بوجدان المحرك في نفس الحركات، بأن جعل المقدم منها علة للمؤخر، ثم نفى الحاجة إلى المحرك الأول، بأن جعل الحركات المتصاعدة من المعلول إلى العلل، لا نهاية لها في جانب الماضي، قائلاً بقدم العالم، فتجد كل حركة علتها في الحركة التي تقدمتها، و لا ينتهي المقدم في أي مرتبة من مراتب التوغل في الماضي، حتى يبقى المتأخر منه بلا علة محركة.

و بهذه الصورة، تستغني حركات ماكينة العالم عن محرك من الخارج، و هو الإله الخالق، و يثبت استحقاق هذا الفيلسوف اليوناني لثناء الفيلسوف الإنجليزي؛ و يظهر الفرق بين حركات العالم، و بين حركات الساعة المحتاجة إلى محرك من الخارج، لكونها حركات متناهية لها بداية و نهاية؛ فلا يقاس عليها حركات العالم غيرُ المتناهية، حيث يقف المتناهي بانتهاء علة الحركة في عدد معين منها، فيحتاج إلى محرك من خارج الحركات، و لا يقف غير المتناهي، فلا يحتاج إلى محرك من الخارج.

و لا شك أن ملاحدة الماديين، المتأخرين، يقولون كما قال الفيلسوف القديم اليوناني، و يتخلصون عن الإلزام بمثال الساعة.

و الحيلةُ التي لجأ إليها الفيلسوف، تمسُّكُه بتسلسل العلل، الذي خفي بطلانه على بعض الناس، مهما كانوا في عداد العقلاء، و مشاهيرهم، و فيهم الفيلسوف "كانت"، و "الشيخ محمد عبده".

و لكن، ذلك عيب كبيرٌ يقضي كِبَره على كبرهم، بل على كونهم عقلاء بالمرة، حيث لم يفهموا أن تسلسل العلل إلى غير نهاية في جانب الماضي، يُفسد العلة، و يحولُ حتى دون وجود علة واحدة، فتبقى الحركاتُ في مسألتنا بلا محرك واحد، و يكون وجود الحركات و محركاتها، التي هي<296> حركات أيضا متقدمةٌ، و وجود سلسلة غير متناهية مؤلفةٍ من الحركات المتأخرة، المعلولة، و عللها المتقدمة؛ ضرباً من الخيال الكاذب[141].

فالفيلسوف "ذيمقراط" ذهب عنه أن الحركات المتقدمة، إنما هي وسائط في انتقال الحركة إلى ما بعدها، و لا بد هناك من محرك أول تنشأ منه الحركة بالأصالة، ثم تنتقل إلى الوسائط المتتابعة، تتابعا يمكن أن يدوم في المستقبل، و لا يمكن أن يدوم تسابق الوسائط في الماضي؛ لأنه تسلسل في العلل، أبطلناه سابقاً، بما لا يبقي موضع قدم للشاك فيه.

فسلسلة الحركات الميكانيكية، الممتدة نحو الماضي، و التي مقدمتها علة لمؤخرتها: إما أن تكون معدومةً بالمرة عن آخرها، المتصل بالحاضر، المتراجع إلى القدم، و لا توجد إلا في كاذب الخيال؛ و إما أن تنتهيَ إلى محرك من خارج السلسلة، أي من خارج العالم المتحرك، يُنشئ فيه الحركة الأولى.

---

[141] و إني أوصي القارئ أن يراجع الأمثلة التي أوردتها فيما سبق، تفهيماً لبطلان تسلسل العلل، لاسيما مثال سلسلة الأصفار الممتدة إلى جانب اليسار، من غير أن تنتهي إلى عدد صحيح.

و كفى فخراً لكتابي هذا في خدمة الدين و العلم، أن القارئ يجد فيه ما يقنعه ببطلان التسلسل، إن لم يجد شيئاً غيره، لا سيما تسلسل العلل، الذي يتوقف إثبات وجود الله على إبطاله، كما رأيته آنفاً في مسألة تسلسل الحركات الميكانيكية للعالم.

و هذا التوقف، لم يزل خافياً على الشيخ محمد عبده، كما خفي أصل البطلان، و لم يظهر رد عليه من سائر العلماء بمصر.

إلا أن تعلل أذهان الماديين الميكانيكيين، مع ذهن جدهم الأعلى "ذيمقراط"، بالانتقال من حركة إلى حركة تقدمتها، إلى أن تتعب من الانتقال الفعلي، فتكلَ الأمر إلى الخيال، و يخيل إليها من دوام هذا الانتقال، إلى غير بداية، الاستغناءُ عن ذلك المحرك الأصلي الخارجي.

فسلسلة الحركات الميكانيكية، لا يكون منشأ الحركة منها، و لا يضمن الاستغناء عن المنشأ تخيلُ امتدادها إلى غير بداية.

و لعل "كانت" القائل بامتناع إثبات وجود الله بالعقل النظري، كان من أسباب قوله هذا، أنه عدل عن فكر الحركة الميكانيكية للعالم، إلى فكرة الحركة القوانية "ديناميك"، فلو اختار الحركة الميكانيكية، لرأى فيها الدلالة على وجود الله ظاهرة<297>.

و قد فاته في فكرة الحركة القوانية، الخاوية عن نظام الحركة الميكانيكية، أنه لا يتشكل بها العالم المنظم.

أجل، إن مدرسة المادية الرواقية قالت قبل "كانت"، بالحركة القوانية، إلا أنها اعترفت مع هذا بوجود الله، و ذهبت إلى أن القوة غير المنفكة عن الماديين عن المادة، هي الله؛ فمزجت حركة الكون القونية بالعقل الناظم.

و من المادية الميكانيكية المدرسةُ اليونانية الإبيكورية، الوارثة لفلسفة "يمقراط" الإلحادية...

و الفرق بينهما؛ أن قوانين "ذيمقراط" الطبيعية أزلية، و قوانين "أبيكور" الطبيعية حادثة.

فكأن المدرسة الإبيكورية تنبهت لما لو كانت للأجزاء الفردة و علاقتها الكلية قوانين أزلية، لما تشكل العالم أصلاً، أو لما حدث فيه شيء جديد؛ فرأت عدم كفاية المادية الذيمقراطية، فذهبت في إيضاح تلاقي الأجزاء الفردة، و تصادفها مع بعض، إلى أن لها قدرة الانحراف بلا سبب عن طريقها المستقيم، في نقطة معينة من الزمان و المكان.

فبعد أن تشكل العالم بتلاقي الأجزاء التصادفي، يدار بقوانين ثابتة ضرورية، و يوضح كل شيء إيضاحاً ميكانيكياً، بتلاء الأجزاء الفردة، من غير حاجة إلى تدخل إدراكٍ، أو علةٍ غائية.

فمدرسة "أبيكور" تضع قاعدة المصادفة، و تقبل قدرة الانحراف في الأجزاء الفردة، فتتوصل بها إلى إمكان تشكيل العالم، و تؤجّل القوانين الثابتة إلى ما بعد التلاقي التصادفي، و لا تدري أن تلك القدرة على الانحراف، هي القدرة الإرادية لخالق العالم جل و علا.

فمدرسة "أبيكور" الإلحادية قد وضعت -من حيث لا تشعر- كون مبدأ العالم القدرة الإرادية للإله القادر المختار، كما هو مذهب العلماء المليين، لا القدرة الطبيعية المنحرفة، بلا سبب المسببة لتلاقي الأجزاء الفردة التصادفي؛ و ليس من المعقول في شيء أن يكون أساس تشكل العالم مبنيا على المصادفة العمياء، بدلا من كونه مبنيا على إرادة عليمة.

فهذا هو خلاصة المذهب المادي، غير الخالي من الخلل، و السخف من أي النواحي أتيته؛ و ما مادية "بوخنر"، و أضرابه من المتأخرين الغربيين استطاعت أن تضيف إلى المادية الأولى اليونانية شيئا يقربها من العقل<298>.

ثم إن من فروق "المادية الأبيكورية"، و التي تلتها، من المادية الرواقية، أن العالم في نظر الأولى مركب من أجزاء مستقلة، لا توجد لها أفعال مشتركة؛ و في نظر الثانية من أجزاء مرتبطة بعضها مع بعض، تدور في جميعها قوة واحدة و سبب واحد، و عقل واحد، فتجعل الجميع كُلاًّ دائمياً ممتزجاً.

و هذا الفرق بين الماديتين طبيعي، مبني على فرق إنكار الناظم العام الأعلى، من الاعتراف به، و المادية الملحدة في أدوار الأولين و الآخرين تنحاز من هاتين الفكرتين، إلى اللامركزية، و الفوضوية العامة، و هو حسبها سخافة، لولا سخافات أخرى تلازمها.

نعود إلى ما كنا فيه من إيراد شواهد من كلمات علماء الغرب ضد المادية الملحدة.

ثم قال "ألبورلوج": [فليكن على حذر من عنده رغبة زائدة في مذهب المادية، و هو جاهل بالنسبة، أي جاهل بما يعلم غيره، فلا يعامل بالاستخفاف في حق مكتشفات و إدراكات الرجال الكبار في أقاليم التجربة، و الأفكار المجهولة له، فإن استطاع فليوضح ما يقصده من عينية نفسه، بل عينية كل موجود ذي حياة متفكر متشكل في تواريخ مختلفة من مجموع أجزاء مادية مختلفة، فمن البديهي وجود معط للعينية الشخصية، و مشكل للتشخص؛ و هذه العينية هي خاصة مميزة لجميع أشكال الحياة، حتى الأحاقر منها، مع أنها لم تُفهم بعد، و لم توضح.

و قول القائلين من غير دليل، بوجود جوهر أساسي، تتبعه هذه العينية، ليس بجواب، و إن كان جواباً، فليس بجواب أحسن من القول بأن العينية تابعة للروح].

و هذا القول من مدير جامعة "برمنغهام"، تعريض بإنكار الماديين للروح، فيما ينكرونه من غير الماديات.

و مما يجدر باللفت أنه اختار الدليل العقلي في إثبات وجود الروح، و هو شعور كل ذي حياة بنفسه، متميزا عن غيره، فيعبر عنه بضمير المتكلم، و يعبر عن غيره بضمير الغائب، أو الخطاب.

و لم يختر دليل الأستاذ فريد وجدي، أعني تحضير<299> الأرواح؛ فهذا العالم الغربي يرى طريق الاستدلال العقلي على الأقل مغنيا عن ذلك الطريق الحسي.

و قال "أوليورلوج" أيضا: [إن الله يرى فلاسفة بلغت بهم جراءتهم، أن يدعوا مستندين إلى تجارب متراكمة منذ عدة سنين أجريت على وجه الأرض، التي هي سيارة من سيارات العالم، بواسطة الحواس، التي يعرفون عجزها عن إدراك حقائق الأشياء؛ أن الكائنات وُجدت من غير أن تكون فعلَ العقل، و من غير تدبير، و إدارة؛ و أنها لا تزال غير مدارة بأي وجه مستحسن، أو مستهجن؛ و أن الذي يحيط بكل شيء علماً، و حكمةً، و تدبيراً، غير موجود.

فمن العجب العجاب، أن يعلم الإنسان لا ما هو موجود، بل ما ليس بموجود أيضاً.

و لكني لا أصدق أن تكون للإنسان في وقت من الأوقات قدرة العلم لهذا الحد].

و يشبه هذا القول من "أوليورلوج"، قول فيلسوف آخر، و أظنه "برغسون" الفرنسي، لما شن حربه الشعواء على النزعة الآلية المادية: [لقد أسرف علماء المعامل في تقدير علمهم إسرافاً، بلغ حد الشطط، حتى ذهب بهم الوهم إلى أنهم قادرون على وضع الكون كلّه في أنبوبة من أنابيب اختبارهم].

فظهر من هذه النقول أن العلم الطبيعي، أي العلم المبني على أساس تجربة الحادثات الطبيعية، بريء مما يُدخله فيه ملاحدة المنتمين إليه، و ليس من اختصاصه، لعدم امتداد يدي التجربة إلى ساحته؛ كمسألة "نفي الإله، الخالق، المدبر للكائنات".

و لا يُبحث عن الله بالتلسكوب، كما قال مترجم "المطالب و المذاهب"؛ أو بأي أداة و واسطة مادية؛ كما بحث فرعون، حين قال: ﴿يا هامان ابن لي صرحا لعلي أبلغ

الأسباب أسباب السماوات فأطلع غلى إله موسى و إني لأظنه كاذبا﴿.

هذا، و قد كنت ذكرت في مذهب النشوء و الارتقاء مثالاً آخر، لسوء استعمال العلم التجريبي، فأورد بعض النقول، لتأييد ما ذكرت.

قالوا: "يلزم أن يوجد التناسب بين الأعضاء<300>، بموجب قانون "كووي يه"؛ و بهذا التناسب تكون الأعضاء مرتبطة بعضها ببعض، و يكون الذي يعين شكلَ عضو هو أشكالَ الأعضاء الأخرى؛ فإذا حصل تبدل موضعي، يصير ذلك مهما كان ذا فائدة، مضرا من ناحية عدم توافقه مع الأعضاء الباقية.

و بالنظر إلى كون التناسب بين الأعضاء شرطاً للحياة، فامتداد مدة الانتقال من شكل إلى شكل ضروري، إلى أن يحصل التناسب، و ذلك يجعل الحيوان الذي هو في حالة التبدل في خطر، و نزول درجة يمنعه فيه من التكمل.

<u>و لهذا قال "كورنو": [إن مذهب الاستحالة، و الارتقاء، عبارة عن مطالبة العلة الميكانيكية بما لا تستطيع إعطاءه؛ لكنه يخفف، و يستر عدم معقولية الإيضاح الميكانيكي، بإقامة التدريج من البطئ مقام التبدل الفوري].</u>

يعترض صاحب هذا القول على أصحاب مذهب التطور في الكائنات، من تلقاء أنفسها، بأنهم مع هذا قائلون كغيرهم بالميكانيكية في حركات العالم، مريدين بها الحركات من غير محرك، عن خارج الماكينة.

و بين هذين القولين تناف، من حيث أن الماكينة المتحركة بنفسها لا يرى أي تبدل في نظام حركاتها، ما دامت متحركة بنفسها، و ذلك فارقها الوحيد عن الحركات الإرادية؛ و التطور، تبدلٌ متوجه إلى جهات الكمال.

فهل رأيتم ماكينة تمشي، و يكون لها على مر الزمان رقي، و اكتمال في مشيئتها؟

و هو بمثابة ضم حركات جديدة إلى حركاتها.

هل يتصور لها ذلك، مهما يكن في بطء، و تدريج زائدين، يستران هذا التطور، المنافي لطبيعة الحركات الميكانيكية؟

و هو نقد لمذهب التطور، لا شك في قوته.

<u>و قال "رونووي يه"، مؤسس الفلسفة الانتقادية الجديدة في الجزء الرابع (ص:296)، من كتابه "فلسفة التاريخ التحليلية": [إن قانون الانتخاب الطبيعي المنسوب إلى دارون، يبقى فرضيا، ما لم يُر مثال صحيح للانتقال من نوع إلى نوع].</u>

هذا، مع ما ذكرنا آنفاً من موانع ذلك الفرض

<u>و قال كثيرون من علماء الطبيعة: [إن الأشكال المرتبة في بعض المستحاثات، تدل على وجود صنوف، و أجناس، و أنواع في الماضي بين الصنوف، و الأجناس، و الأنواع<301> الموجودة الحاضرة، و لا مستحاثة، تثبت الانتقال من نوع إل نوع].</u>

يعني، لا مستحاثة في الحال، و لا يمكن أن يكتشف منها في المستقبل ما يثبت الانتقال النوعي، كما ذكرنا نحن من قبل.

فإن كانت مستحاثة من الأنواع الموجودة، فهي من أفرادها، و إن كانت مستحاثة بين النوعين الموجودين، فاكتشافها يدل على وجود نوع بينهما، و لا يدل على الانتقال من نوع إلى نوع.

هذا، و رأيت بدار الكتب المصرية كتابا ضخما في إثبات المذهب الداروني، للأستاذ إسماعيل مظهر، يتعجب الإنسان كيف ملأ ذلك الكتاب بكلمات فارغة، لا تقاوم أمام بضعة أسطر من النقد.

<u>و هي أن إثبات المذهب:</u>

<u>إما أن يكون بالتجربة</u>، و المعاينة المجراة على المستحاثات، كما هو المدعى؛ و الحال أن الانتقال من نوع إلى نوع في الماضي، لا يدخل تحت تجربة الزمان الحاضر، و معاينته؛ بل الانتقال مطلقاً لا يدخل تحت التجربة، لعدم كونه من المحسوسات.

<u>و إما أن يكون بالاستدلال العقلي</u>، المبني على التشابه، و التقارب في أشكال الأعضاء؛ فيحتمل أن تكون أعضاء نوع بين نوعين، و يدوم هذا الاحتمال، إلى أن توجد مستحاثة الانتقال من نوع إلى نوع؛ و كلما بقي الاحتمال، سقط الاستدلال.

و هذه القاعدة وحدها؛ أعني "سقوط الاستدلال، مع بقاء أي احتمال منافٍ"، يُري دقة أهل الاستدلال العقلي في تجنبهم الوقوع في الخطأ، على خلاف أصحاب المذهب التجربي، المازجين تجاربهم بكثير من الاستدلال العقلي، من حيث لا يشعرون، و من غير أن يتنبهوا لمواضع الخلل في تجاربهم، و استدلالاتهم، اللتين لا يميزون بعضهما عن بعض.

فالمستحاثات المكتشفة إلى الآن، و التي يمكن اكتشافها في الأزمنة المستقبلة، لا يكون فيها ما يقوم مقام التجربة المثبتة للانتقال، و تبقى الحلقة المفقودة بين الإنسان و غيره من الحيوان، مثل القرد مفقودة إلى الأبد.

و العاقل، الذي يعرف كيف يكون<302> الإثبات الحاسم لمسألة علمية، و لا تغرّه الطنطنة المُقامة حول المذاهب التجريبية؛ لا يذهب عليه أن الإعراض عن تجربة الانتقال من أي حيوان إلى الإنسان في أفراد النوعين الحاضرة، و التعلل باكتشاف المستحاثات القديمة، ليس معناه إلا السعي في نقل التجربة من الحاضر و إجراؤها في ظلام الماضي.

و إني أرى التهكم على مذهب دارون، و الأدلة المنصوبة لإثباته من المستحاثات، بادياً في اسم كتاب "التكامل تحت الأرض"، لمؤلفه "مارتل"، صاحب (مجلة الطبيعة)، لن تكامل الحيوانات يكون فوق الأرض لا تحتها.

فالأستاذ إسماعيل مظهر يتوهم أن الدعوى التي يحامي عنها في كتابه مثبتة بالتجربة، و التجربة بعيدة عنها، بعد عهد المستحاثات من عهد دارون و أتباعه.

فهو -أي الأستاذ- يتمسك بالاستدلال، و يظن أنه متمسك بالتجربة؛ و ليته تمسك بالاستدلال الصحيح، النافي لكل احتمال منافٍ؛ لكنه لم يأت به أيضاً...

فكل اعتماد المذهب على الظن، و التخمين، و ﴿إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾[يونس:36؛ النجم:28]؛ لا سيما عند الدارونيين أنفسهم، المدعين التمسك بالتجربة.

و في كتاب الأستاذ طعن شديد على كتاب الشيخ جمال الدين الأفغاني، المسمى "إبطال مذهب الماديين"، و تجهيل لمؤلفه، يدلان على صدق قولي في مقدمة كتابي هذا، عن الشيخ محمد عبده، تلميذ الشيخ الأفغاني في التجديد: [هؤلاء المجددون من علماء الدين، زعزعوا الأزهر عن جموده على الدين، فقربوا الأزهريين إلى اللادينيين، خطوات؛ و لم يقربوا اللادينيين إلى الدين، خطوة] <303>.

الفصل الثالث: موقف العلم من العقل:

قد تبين مما أفضنا في الفصل الأول، أن العقل حليف الدين، و أول نصير له؛ و فيه يجد أساس الدين -الذي هو وجود الله- حجة و برهاناً، يؤايسان الملاحدة، و يُندمانهم على قولهم بأن: "الدين لا يتفق مع العقل".

ثم يجعلانهم ينقلبون ضد العقل، و يحاولون الحط من مكانه عند أولي النُّهى، مدعين أن: "العقل لا يكون إثباته للشيء إثباتاً علمياًّ، و إنما الإثبات العلمي يستند إلى التجربة و المشاهدة"؛ فيكونون قد أحدثوا بهذه الدعوى الثانية، خصاماً؛ و على الأقل مفاضلة بين العقل و العلم.

لكن كل عاقل يعرف أن العقل الذي اكتشف العلوم، و أدركها، و لم يدرك العلم بعدُ ماهية العقل، يعرف أيضاً ما يكون الغالب في هذه المفاضلة.

و بيَّنا في الفصل الثاني، أن العلم أيضاً لا يناوئ الدين، و إنما المناوئون بعض المنتسبين إلى بعض العلوم، الشائبون العلم بالجهل، المقوَّلوه ما لم يقل.

ثم إن العلم الطبيعي يستخرج منه الفئة المذكورة، بغير حق، عدم وجود الله، بحجة عدم وصول التجارب المستخدمة في ذلك العلم إليه، مع أن هذه المسألة ليست من موضوع العلم الطبيعي، لأن القائلين بوجود الله لا يدخلونه في الطبيعة، فلا يلزم إذا كان الله موجوداً أن يعلمه العلم الطبيعي.

و ليس هذا العلم ميزان العلوم، حتى يكون ما يعلمه، و ما يعترف به حقاًّ؛ و ما لا يعلمه، و يعترف به، خلاف الحق؛ و إنما ميزان العلوم المنطق، و الحاكم فيه العقل، لا التجربة.

و ليس العلم الطبيعي أيضاً علم الموجود و المعدوم على إطلاقهما، حتى يكون<304> الوجود من حق ما يعلمه، و لا يكون من حق ما يجهله، و إنما هو علم الموجودات الطبيعية، بقدر ما يمكنه، فيكون له حق الحكم في وجود كل شيء طبيعي بتجاربه المادية، أو عدم وجوده.

بمعنى أنه لا يعترف بوجوده، لعدم اطلاعه عليه، في حالته الحاضرة، لا أنه ينفيه؛ و إنما النافون هم المتعدون لحدود العلم المذكور، عازين إليه نفي ما لا يعرفه عن الوجود مع إمكان أن يكون ما لا يعرفه بتجاربه المادية، يعرفه علم آخر، بوسائل أخرى.

لكن رأس البلية، و رأس المغالاة و الشطط في هذا الزمان، تسمية العلوم المبنية على التجارب المادية، باسم "العلم المثبَت"، الموهم لتنزيل غيرها من العلوم منزلة "غير المثبت".

فإن لم يكن في هذه التسمية غرض مخصوص، خادعٌ، فلعل وجهها أن العلم الطبيعي، الذي اعتنى منذ عهد "باكون"، أن لا يبني أحكامه إلا على تجارب قطعية، لقِّب بـــ "العلم المثبت"، بعد أن لم يكن هو نفسه في أزمنته المتقدمة جديراً بهذا الوصف.

فعلى هذا التقدير فقط، تصح له هذه التسمية، لكونها لم يقصد بها التعريض، و الاستهانة بسائر العلوم، التي لم تكن منزلتها في القوة و المتانة، دون العلم الطبيعي، بل يوجد فيها ما يفوقه، كما يأتي بيانه.

و مما يلفت إليه أن مسألة وجود الروح، في نظر العلم الطبيعي، كمسألة وجود الله، في عدم الاطلاع عليه بتجاربه المادية، و لهذا ينكر ملاحدة هذا العلم وجود الروح، كما ينكرون وجود الله؛ و لهذا أيضاً، أخذ أنصار المذهب الروحي في الغرب "ويتاليست"، يسعون في الأزمنة الأخيرة لإثبات الروح بالتجارب الحسية.

و أمّل من هذا بعض الشرقيين الغافلين، أن يحصل المجربون في نتيجة مساعيهم على إثبات وجود الله أيضاً، بالطريقة التجريبية، أو يكون إثبات الروح نفسها متضمناً لإثبات وجود الله، من حيث دلالته على وجود غير عالمنا، الذي نشهده الآن؛ يحتمل أن يجدَ الله في ذلك العالم من لا يجدونه في هذا العالم المشهود، و قد رددنا هذه الفكرة على أصحابها (401-414؛ الجزء الأول) ردا وافيا.

و من جملة ما قلنا فيه، إن وجود الله لا يُثبَت بالاحتمال، ثم إن بين وجود الله و وجود الروح فرقاً من وجهين:

الأول: أن الروح إن لم تكن مادية<305>، فلها نوع اقتراب من المادية، من حيث أنها تقبل الاتصال بالبدن، فيمكن إمكاناً عقلياًّ أن تنجح التجارب المستخدمة في إثبات وجودها.

و الثاني: أن الدليل العقلي، القائم على وجود الروح، مهما كان قويا، مغنيا عن إثباتها بالتجارب الحسية، فلا يبلغ مبلغ قوة الدليل العقلي، القائم على وجود الله.

و حسبك فارقاً، أن الروح ليست بواجبة الوجود عقلاً؛ فقد يكون القائلون بوجودها في حاجة إلى إثباتها بطريق غير الطريق العقلي، و هو طريق التجربة ما دامت ممكنة، لا سيما و فيها إرغام المنكرين و ليس في إثبات وجود الله بالتجربة، هذا الإمكان، و لا تلك الحاجة....

و الله المتعالي، عن أن تصعد إليه التجارب الصناعية، أثبت وجودَه العقل، لحد أن يكون واجب الوجود، مستحيل العدم؛ و ما من موجودٍ سواه يقتضي العقل، أو التجارب وجوب وجودِهِ، و استحالة عدمه؛ اللهم إلا أن يكون وجوباً، أو استحالةً بالغير؛ لأن كل ما سواه ممكن الوجود، لا واجبه، و العالم بتمام أجزائه من هذا القبيل.

بمعنى أنه لا يلزم من عدم وجوده محال عقلي، كما لزم من عدم وجود الله مثلُ: "الرجحان من غير مرجح"، و "التسلسل في تعليل الممكنات بعضها ببعض"؛ و إن لزم المحال العادي من عدم وجود بعض الموجودات...

حتى إن القتل، على الشكل الذي لا يكون فاعله في العادة إلا فرد من أفراد الإنسان غير المقتول نفسِهِ، و الذي كنا قد فرضنا وقوعه من غير فاعل آدمي، و أوردناه فيما سبق مثالاً لوجود العالم، و ما فيه من الآثار الكونية، من غير وجودِ إلهٍ خالقٍ لها...

هذا المثال، لا يؤدي حق التمثيل، و لا يبلغ في الاستحالة مبلغ الممثل، لكونه من المحالات العادية، لا العقلية الحقيقية؛ إذ يمكن عقلا أن يقع ذلك من قبل الله، من دون أن يكون فيه صنع إنسان.

فالقاتل الآدمي، المجهول، في المثال المذكور، مهما يُقطع بوجوده، فليس بواجب الوجود عقلاً.

فيكون أعلى مراتب الوجود، هو وجود الموجود، الذي يحكم العقل بوجوب وجوده، و استحالة عدمه؛ و لا يحكم بمثل هذا الحكم، الذي لا يقبل النقض أبد الآبدين، إلا<306> العقل، لا التجربة، و لا أي علم مبني عليها، كما ستظر لك هذه الحقيقة، بشهادة علماء الغرب أيضاً من التجريبيين و غيرهم؛ و فيهم "كانت"، على الرغم مما قاله، و أخطأ فيه أعظم خطائه، من أن مسألة وجود الله لا تُثبَت بالعقل النظري.

فلو كان الله لا يثبت وجوده بالعقل النظري، لما كان الثابت بغيره واجب الوجود، إذ الحاكم في وجوب الوجود، الذي هو أعلى مراتب الوجود، هو العقل النظري.

فهل يرضى "كـانت"، و هو مـؤمن باللـه، أن لا يكـون الله عنده واجب الوجود؟

و هل يستحق من ليس بواجب الوجود، أن يكون الله؟

و عظُم أيضـاً خطأ الـذين زعمـوا أن حكما لعقل بوجـود شيء، أو عدمه، يعتبر دون حكم التجربة...

فههنا خطآن، اثنـان، بعضـهما أعظم من بعض، و القضـاء عليهما محور هذا الكتاب:

أحدهما: كـون العقل النظـري، لا يـوجب وجـود اللـه، في حين أن العقل النظـري لا يـوجِب وجـود أي شـيء إيجابَه لوجود الله، حتى يختصه بوجوب الوجود.

و ثـاني الخطـأين: كـون حكم العقل النظـري، دون حكم التجربة، في حين أن أعالي الأحكام التي لا تقبل النقض، و الاستئناف، و التميـيز، و التحديد بزمـان، أو مكـان، مثل الحكم بالوجوب، و الاستحالة، و الإمكان.

و ربما يعبر عن الأول بـ "ضرورة الوجود"، و عن الثاني بـ "ضـرورة العـدم"، و عن الثـالث بــ "سـلب الضـرورة عن الطرفين"؛ إنما يُصدرها العقل، لا التجـارب، الـتي تقتصر أحكامها على الوقـــوع، أو اللاوقـــوع، من غـــير أن يبلغ الوقـــوع مبلغ الوجـــوب، و اللاوقـــوع مبلغ الاســـتحالة؛ لكونهما من الأحكـام العاليـة، الـتي لا تـدخل في متنـاول التجربة.

ثم إن العقل هو الذي يحدد وظـائف التجربـة، و يرسم لها خطط اختصاصـها، بين أسـوار الوجـوب، و الاسـتحالة، و الإمكان؛ حتى لو فرض أن التجربة شـهدت بوقـوع شـيء، مما لم يأذن العقل بإمكانه، فلا يعوَّل على شهادتها.

و مع هـذا، فمما يجب أن يعلم أن دائـرة الإمكـان، أوسع بكثير مما يتخيله القاصرون، كالذين يزعمون عـدم إمكـان المعجـزات، و يسـتندون في زعمهم إلى العلم الحـديث، المبني على التجربة، و هم يجهلون أن الحكم بالإمكـان، و عدم الإمكان ليس من حق العلم الحـديث التجـريبي، و إنما ذلك من اختصاص<307> العقل النظـري، و العلـوم المبنية عليـه، و على نسـبة اتسـاع دائـرة الإمكـان، يشـتد نطـاق الاسـتحالة ضـيقاً، و أضـيق منـه، نطـاق الوجـوب الخـاص بوجود الله تعالى.

فلتُعلم هـذه الخلاصـة، الـتي تتعلق بهـذا الفصـل، و الـذي قبله معاً.

و إني معتذر عن أن يكون الكلام في كل فصل من فصول الباب الأول الأربعة، لا يتمحض له، فيوجد فيه ما قد يكون محله الأولى متقـدماً عليـه، أو متـأخراً، أو يكـون ما قلته أولاً أردده لاقتضاء سوق الكلام إياه، و قلما يخلو ترديـدي من فائدة جديدة؛ كل ذلك من شدة مباحث الكتـاب بعضـها ببعض.

و الآن نلخص شبهات المنكرين لوجـود اللـه، ثم نجيب عن كل منهمـا، و إن كـان في اسـتطاعة القـارئ الفطن أن يستخرج أجوبتها، أو أجوبة بعضها مما قدمناه.

إن شبهات أولئك المنكرين من الغربـيين، و مقلـديهم من متعملي الشرق، الذي يقرأون كثـيراً، و يفهمـون قليلاً، و يكتبـون أكـثر مما يقـرأون، و يفهمـون؛ و فيما كتبـوا لا يقتلـون المسـائل بحثـا، حـتى و لا القليل منهـا، و إنما يقتلون أوقاتهم، و قراءهم السذج؛ تتلخص في أمرين:

الأول: عدم إمكان إثبات وجود الله بالتجربة الحسية، التي يستند إليها العلم الحديث المثبت؛ و قد يتعـزى المؤمنـون بالله أمـام عـدم الإمكـان هـذا، بـأن العلم المثبت المبـني على التجربة و المشـــاهدة، إن لم يُثبتِ اللـــه، فلا ينفيه أيضاً، على الفهم الصحيح من ذلك العلم، و ليس من حقه أن ينفيه، لأن نفيه لا يدخل في متنـاول التجربـة، كما نبه عليه كثير من علماء الغرب الإلهيين.

و قد سبق ما نقلنا عنهم، حتى قـال أحـدهم: [من العجب العجاب، أن يعلم الإنسان لا ما هو موجـود فحسـب، بل ما ليس بموجود أيضاً، و لكني أنا لا أصـدق قـدرة العلم لهـذا الحد].

فالنـافون متعـدون حـدود العلم، و خـارجون على أصـول التجربة؛ لكن هذا التعزي لا يكفي، و لا ينفع المثبتين، لأن ما لا يثبته العلم المثبت، يكـــون في حكم المنفي، و على الأقل يكـــون منفي الثبـــوت، في نظر ذلك العلم، و في نظر الذين يعتبرونه العلم الوحيد<308>، المسمى باسمه.

فيكـون من حق أحد منهم أن يقـول بملء فيـه: إن وجـود الله، لم يثبت علمياً إلى الآن!

أما إن هـــذا العلم لا ينفي وجـــود الله بتاتـــاً، و يُبقي له احتمال الوجود، فذاك لا يُروي غليل المؤمنين، و لا يكفي في صحة الإيمان بالله في نظر الإسلام أن تكـون عقيدته فيه، أنه جائز الوجود، غير محكوم عليه بالنفي، و إن كـان هذا قد يكفي في إيمان الغربيين.

فـالواجب إذن: أن نـرفض نحن المسـلمين احتكـار الإُبـات العلمي للتجربـة، و العلم الحـديث، المبـني عليهـا، و نُعلِّم المحتكرين أن الاستدلال العقلي، المنطقي، يقوم بإثبـات علمي أفضل مما يقـــوم به العلم الحـــديث المثبت؛ و قد أدينا هذا الواجب من قبل في هـذا الكتـاب، بعـون اللـه؛ و سنزيد عليه بفضل منه.

و الثـــاني من الأمـــرين -اللـــذين تتلخص فيهما شـــبهات المنكرين لوجود الله-: أن نظام العالم يجري على قـوانين طبيعية لا تتغـــير، و أن التجربة المســـتمرة منذ أكـــثر من عشرة قرون، أقنعت مشاهديها بأن كل ما وقـع، أو يقـع، إنما يحصل على صورة طبيعية.

بمعنى أنه ليس في ظهور الحادثـات شـرط غـير تصـادف العناصر الماديـة، الموجـودة من الأزل، و القـوى الطبيعية السـارية فيهـا، و أن المشـاهدة العلمية مهما أبعـدت في النفوذ، فلا تُصادِف شيئاً غير المادة التابعة لقوانين ثابتة؛ لأن تـــاريخ العـــالم، هو العلم الطـــبيعي، فأيمنا اســـتطاع الفكر إجـراء التفـتيش بصـروة حـرة، اقتنع بـاطراد تلك القوانين في عدم تغيرهـا، من دون اسـتثناء، و لا مخالفة وقتيـــة، و لم يَـــرَ فعلاً حركـــةً اســتبدادية كالــذي يقولونه "معجزة"، أو عناية ربانية.

فما دامت تصـبح إدارة العـالم بهـذه القـوانين على أن لا تقبل أيَّ فعل شخصي، و أي نوع من أنواع التـــدخل؛ فهل من حق أحد أن يفـــرض وجـــود قـــدرة متعاليـــة، أو عقل مستقل عن الطبيعة؟

و أي فائـــدة في وضع فرضـــية من نـــوع الأســـرار، أو أي فائــدة في فــرض وجــود إله عاطل تتحد إرادته بقــوانين الطبيعة، و تمتزج بضروراتها؟؟

يُقتنع بمتانة هذا الدليل، لأنه يكرر إلى أن يسـلم بـه؛ لكن الحقيقة أنه لا شيء غير طبيعي أكثر من أن يُستغنى عن وجـود اللـه، بما يعـبرون عنه بــ "القـوانين الطبيعيـة"؛ اللهم<309> هل بلغ البشر من السخافة هذا المبلغ؟

كلا، لا يكون هذا العقل إلا العقل الذي أوتي من الطبيعة، لا من الله العزيز العليم؛ لأن القوانين الـتي يقولـون إنها مغنية عن وجود اللـه، أولى بـأن تكـون المقتضـية لوجـود الله ... حـتى أنه لو لم تكن القـوانين في العـالم، و كـان السائد فيه الفوضى، و الهـرج، و المـرج؛ لكـان لهم بعض المعذرة في القـول بعـدم الحاجة إلى وجـود اللـه، لـدوام تلك الفوضى في العالم.

لكن، إذا رأى المشاهدون المجربون منذ أكثر من عشرة قرون، أن في تركيب العالم قوانين، و نظماً يسير عليها؛ أفليس من واجبهم أن يسائلوا أنفسهم: مَن سن هذه القوانين؟

أجل، أنا عارف بأن التفتيش عن واضع تلك القوانين خارج عن موضوع العلم الطبيعي، ففيه يُسأل عن الأفعال، و الآثار؛ و لا يُسأل عن الفاعل المؤثر، كما قال المثل التركي: "كل العنب، و لا تسأل عن كرمه".

إلا أن بعض علماء ذلك العلماء، تعدوا وظائفهم، و بحثوا عن واضع تلك القوانين من حيث لا يشعرون، ثم حكموا بنفي وجود الواضع، قائلين: "لا حاجة إلى القول بوجوده، ما دمنا لم نره على طول المشاهدات -كما ذكرنا من قبل-.

و مع عدم رؤية واضع القوانين، رأوا أن العالم وصل إلى ما وصل إليه من الاستحالات التكملية من معدن، إلى نبات، إلى حيوان، إلى إنسان، في ملايين من السنين.

فقالوا: لو كان هذا فعل الإله الخالق، القادر على كل ما يشاء، لفعله في مدة قصيرة، و لم يحتج إلى العلم التدريجي في المدد الطوال لهذا الحد، و إلى إجراء التجارب، و التدقيقات الابتدائية، لأنه يتنافى مع قدرة الله التي تتغلب على كل مانع، و لا تتوقف على حصول أي شرط.

فعلمنا أن الطبيعة نفسها، هي التي تغلبت على المشكلات، بفضل تلك العصور الطويلات، فليس إيضاح الحادثات تتعلق بمنشأ الأرض غير الإيضاح، الناشئ من المناسبات الطبيعية بين الأشياء، و لا حاجة إلى وجود خالق.

و أنا أقول خلاصة أقوالهم بعد الاعتراف بوجود نظم، و قوانين، و ترتيب، و تدريج إلى الكمال؛ فك رابطة هذه الأحوال بأفعال إله خالق، ثم ربطها بطبيعة الأشياء، فهم<310> يقولون -بدلاً مما يقوله المؤمنون: "كل ذلك فعل ربنا"-: "كل ذلك فعل الطبيعة"؛ و كان تمام القول منهم: "فعل ربنا الطبيعة".

إذ يلزمهم أن تكون الطبيعة ربهم، حيث أنهم أنفسهم أيضاً داخلون في فعل الطبيعة، إلا أن الطبيعة الفاعلة، معناها هنا فعل من غير فاعل، لا أن هناك موجوداً، مسمى بـ "الطبيعة"، تفعل هذه الأفعال؛ فلهذا لا يقولون: "فعل ربنا الطبيعة"، و إنما مرادهم من فعل الطبيعة أن كل هذه الأفعال حاصلة بنفسها من غير فاعل.

فهناك نظم من غير ناظم، و هناك قوانين من غير سانّ، و هناك ترتيب من غير مرتب، و هناك خطط موجهة نحو الكمال من غير واضع و موجه، كما يصتور أصحاب مذهب التطور في أنواع الحيوان، و هناك سعي وراء غاية، و تغلبٌ على المشكلات، كما عبروا به هم أنفسهم، من غير قصد، و لا شعور من الساعي المتغلب.

فهذه الأحوال التي ذكرناها، و أحصيناها لا تكون، و محال أن تكون لتضمنها المتناقضات، و لا يقاس هذا على القول بوجود ما لا حاجة إليه، كما ادعوا ذلك، و قالوا: "لا حاجة إلى وجود الله مع وجود نظم، و قوانين في وقوع الحادثات الكونية، و اتفاق إرادة الله مع تلك القوانين؛ لأن وجود ما لا حاجة إليه من الممكنات لا من المستحيلات.

فالذين ينكرون وجود الله، استغناء عنه بالطبيعة، يفرون من الممكن -الذي هو وجود ما لا حاجة إليه-، إلى المستحيل الباطل -و هو وجود هذه الأفعال و الآثار من غير وجود فاعلها-، على أن عدم احتياج تلك الأفعال و الآثار إلى الفاعل، غير مسلم به.

ألا يرى أنهم يلجأون إلى ذكر الفاعل، فيقولون: "فعلتها الطبيعة"، و إن كانت الطبيعة مما لا يصلح أن يكون فاعلاً، فذاك خطأ آخر منهم، و كم لهم من أخطاء..

فأولاً: تخطوا حدود العلم الطبيعي، فتكلموا عن واضع القوانين، مع أن ذلك ليس من اختصاص هذا العلم.

و ثانياً: أن تكلمهم عن واضع القوانين، كان من طريق نفي واضعها، فجعلوها أفعالاً من غير فاعل، و آثاراً من غير مؤثر، و هو قول يناقض نفسه، و يناقض مبدأ العلية.

و ثالثاً: أنهم عادوا، فذكروا لها فاعلاً لا يصلح للفاعلية، و هو الطبيعة، لعدم وجودها، لا سيما و أن الفعل مما يتوقف على العلم، و الحكمة، و التدبير؛ فكيف يكون<311> ذلك فعل الطبيعة، التي لا عقل لها، و لا وجود[142]؟

أما قولهم: "ما الفائدة في فرض وجود إله تتفق إراداته مع القوانين الطبيعية، و تمتزج بضروراتها، و لا تخالفها أصلاً"؟

فالجواب: أن فائدته قضاء حاجة تلك الأفعال، التي يسمونها القوانين الطبيعية، إلى وجود من سنها، و هي قوانين ذلك الإله، لا قوانين الطبيعة، و ليس هذا الإله عاطلاً، كما زعموه استغناءً عن أي فعل له، مع وجود قوانين لأن القوانين نفسها فعل الإله، تأسيساً، و تنفيذاً.

و لا يكون اتفاق إرادته مع تلك القوانين محلاًّ للاعتراض؛ لأن من سن القوانين لا يريد أن ينقضها، و يخالفها حتى إن ضرورة الاتفاق، التي يرونها بين القوانين، و إرادات الإله[143]، عبارة عن ضرورة اتفاق القوانين، مع إرادات واضعها، لا عن ضرورة اتفاق إراداته مع القوانين، لأنها تابعة لإرادة واضعها، لا إن إرادة واضع القوانين تابعة للقانون؛ لأن ذلك محال، مستلزم لتقدم الشيء على نفسه؛ إلا أنهم يعكسون الأمر، و يقولون بالباطل، ليحدثوا وسيلة الاعتراض على المؤمنين بوجود الله.

و ما ذكره بعض العلماء الغربيين -و أظنه "أو ليور لوج"، مدير جامعة برمنغهام المار الذكر- جواباً عن هذا الاعتراض، بأن: "الإنسان مع كونه حرا في أفعاله، يؤلف بين إراداته و بين القوانين الطبيعية، فلا غرابة بالقياس على هذا، أن تكون إرادات الله أيضاً ملتئمة مع القوانين الطبيعية".

فقياس مع الفارق، و ليس بجواب حسن، لإيهامه أن الله تعالى أيضاً يحتاج كالإنسان إلى أن يماشي القوانين الطبيعية، و يؤلف بين ضروراتها، و بين أفعاله الحرة، مع أن تلك القوانين من فعله الخاص.

و أما ما يجدونه من الممسك لـ "نفي وجود الإله القادر على كل شيء، في طول الزمان<312> بملايين من السنين، لحصول العالم على ما فيه الآن من الكمال المشهود"؛ بادعاء: "التنافي بين وجود القدرة العالية، و بين حصول هذه التغيرات التكملية في غاية البطء".

فجوابه: أن طول الزمان يمكن إسناده إلى حكمة إرادية من القدرة الفاطرة، و لكن لا يمكن حصول تلك التغيرات التكملية بنفسها من غير مؤثر مكمل، و لا تكفيه ملايين السنين، و لا بلايينها، و لا يصير المحال ممكناً بمرور

---

[142] و القارئ يجد فيما سبق، و فيما يأتي من هذا الكتاب ما يقنعه بعدم وجود ما يسمونه الطبيعية، و عدم قدرتها على الأفعال المعزوة إليها.

[143] و التي نمسك عن مناقشتهم هنا، على وجود هذه الضرورة في نفس الأمر؛ و معناه أننا غير معترفين بكون القوانين الطبيعية قوانين ضرورية مستحيلة التبديل، و التغير؛ و يأتي بحثه في أمكنة أخرى من الكتاب إن شاء الله.

الزمنة مهما طالت؛ و سيجيء في الفصل الرابع، زيادة توضيح لهذه النقطة[144].

أما تمثيلهم لمفعول طول الزمان بـ "حصول حفرة في الحجر، من سقوط قطرات الماء عليه بمدة طويلة"؛ فمردود، بأنه قياس مع الفارق، لأن هذا الأثر الحاصل مهما ازداد عمقاً، و اتساعاً على مر القرون و الأعصار، و مهما تكثرت أنواعه بوقوع القطرات على أحجار كثيرة، فهي آثار بسيطة، لا صنعة فيها أصلاً، و لا شيء مما يدل على الكمال و البداعة.

فهل يشبه هذا بتكون إنسان من الطين ذي حياة و عقل و إرادة، بمجرد مرور الدهور على الطبيعة العاطلة العمياء، مع أن تلك الحفرة الحاصلة في الحجر، ليست بمفعول الطبيعة العاطلة، أي ليست حاصلة بنفسها من دون فاعل و مؤثر، و إنما هي مفعول الضربات التي هي فعل قطرات الماء المتساقطة.

و أما عدم شهادة التجربة، التي يستند إليها العلم الحديث بوجود الله، و عدم اعتبار هذه المسألة بهذا السبب من المسائل المثبتة إثباتاً علميا؟

فجوابنا عليه أولا: أن من الخطأ الفاحش قصر امتياز الإثبات العلمي على المسائل الثابتة بالتجربة، لأن طريق الإثبات العلمي لا ينحصر في التجربة و المشاهدة.

و حسب الإنسان عقله ليحكم عند أول ما سمع هذا الحديث القائل بأن المثبت إثباتاً علميا، ينحصر فيما يكون ثابتاً بالتجربة الحسية، بأن هذا حديث الجهل، لا حديث العلم، لأن فيه حطاً من كرامة العقل، بإسقاط الاستدلال العقلي من حيز الأهمية، و قصر الأهمية على التجربة الحسية، فلا يقول به إلا أناس عقولهم <313> في أعينهم، و ليس لهم وسائط الإدراك غير الحواس...

و الذين يقولون منا بذلك القول، إنما يقولون لأنهم سمعوا أنه مذهب الغربيين اليوم، و مذهب العلم الحديث المثبت، فيتكلمون عن ذلك العلم المثبت، مائلين أشداقهم باسمه، و لا يفكرون في أن لهم عقولاً لم يشاهدوها، و إنما حكموا بوجودها من آثارها، و ليس هذا إلا استدلالاً عقلياً منهم؛ و لعلهم من ضآلة عقولهم، و ضآلة ما لعقولهم من الآثار، لا يشعرون بوجودها، و لا استدلالهم العقلي على وجودها، إلا بعد تذكيرهم به!

و إلا فلماذا لا يحكمون بوجود الله من آثاره، التي تملأ العالم... حتى إن عقولهم أنفسها داخلة في آثاره؟

و لم لا يفهمون من استدلالهم العقلي على وجود عقولهم، أن العقل من أسباب العلم، بل هو أول أسبابه، و أول طرق الإثبات؛ و لولاه لما أجدت التجربة، و لا الإحساس نفعاً؟

و إني أخشى أن يكون هؤلاء المقلدون منا قد سمعوا أيضاً، أن ملاحدة الغرب الماديين، لا يعترفون بوجود العقل أيضاً، على أن يكون قوة مخصوصة، روحانية، بل يردونه إلى حركات المخ المادية، كما يتحرك سائر الأعضاء، فتفعل فعلاتها.

أخشى أن يكونوا سمعوه، فينكروا العقل أيضاً، اقتداءً بأساتذة الإلحاد في كلتا المسألتين، فيعترضوا على تمثيلي أولاهما بأخراهما.

و مع ذلك، فقد كان الذي ينبغي للمسلمين المتعلمين، قبل أن يستسلموا لزعزعة دهمت في قلوبهم مكان العقيدة، التي ورثوها من آبائهم، و مكانَ عقولهم، التي كانوا يعلمون إلى الآن وجودها؛ بمجرد سماعهم أن العلم لا يقر مسألة وجود الله، و لا مسألة وجود العقل في الإنسان، و لا إخالهم ذهبت عقولهم عن رؤوسهم بذلك السماع....

كان الذي ينبغي لهم أن يراجعوا قبل كل شيء، عقولهم، التي هم محاسبون بها أمام الله و الناس، و لا يتلقوا الأمور بعقول غيرهم.

و في الحقيقة، نحن نسأل أولي الألباب: ماذا قد يكون العلم، الذي يطالبنا أهل الثقافة العصرية، بإسناد مسألة إثبات وجود الله، أو مسألة وجود العقل إليه؟

فهل هو العلم الحديث، القريب العهد من عصرنا، المبني على التجربة، و الذي تُنسب زعامته <314> إلى "باكون"[145]؟

فإذن يتأخر حكم البشر في مسألتين من أهم المسائل بعد أن خُلق، و عُمر في الأرض عمراً طويلاً، مع من أنجبهم من العلماء و الحكماء، الذين أسسوا علوماً قبل العلم الحديث، و نالوا مكانةً سامية في قلوب الناس... يتأخر حكمهم تأخراً كثيراً، مزرياً، و هذا ليس من المعقول في شيء؛ و إن لم يكن للمعقولية، و عدم المعقولية قيمة ذات بال في نظر العلم الحديث.

فإن كان الله الذي خلق كل شيء موجوداً، و كان أول واجب الإنسان أن يعترف بخالقه، لزم أن لا يلبث في أداء واجبه هذا إلى أواخر العقد الثاني من العصور المتأخرة عن ميلاد سيدنا المسيح.

و كم يكون عيباً على الإنسانية أن يعلق رئيس تحرير مجلة الأزهر أمله في إثبات وجود الله إثباتاً مقنعاً، بعمليات تحضير الأرواح التي يشتغل بها بعض الغربيين منذ آونة!!

و إن لم يكن الله موجوداً، و لم يوجد في عاتق البشر حق الخالق، بل وُجد هو بنفسه، أو أوجدته الطبيعة غير الموجودة، كان يلزم أن يصدر حكمه فيه أيضاً قبل أن يتأخر إلى هذا الزمان.

و كذلك مسألة وجود العقل، أو عدم وجوده، ليس من الإنصاف أن يقال إن البشر لم يقدر على معرفة أي شيء يهمه بصفة كونه نوعاً ممتازاً بين أنواع الحيوان، حتى معرفة وجود عقله الذي هو ميزته الوحيدة، إن صحت له صفة الامتياز... لم يقدر لا على معرفة هذا، و لا على ذاك، قبل أن أدرك عصر العلم الحديث، و لم يكن له علم من العلم يوثق به قبل اكتشاف العلم الحديث المثبت!!

كلا، إن البشر كان في العصور الخالية، و معه عقله، الذي فطره الله عليه، و أنه قرر به أقوى معلوماته، و أبعدها عن الخطإ؛ فقوانين الهندسة و المنطق التي هي من مقررات العقل لا شك في أنها أقوى من قوانين العلم الطبيعي، المسمى بالعلم الحديث المثبت<315>.

<u>قال "أميل سسه": [على الرغم من رقي العلم في مطالعة الطبيعة، فإنه لم يثبت كون القوانين الطبيعية، قوانين ضرورية هندسية].</u>

و هذا لأن قوانين العلم الطبيعي مبنية على التجارب و المشاهدات، و الأحكام المستفادة من التجربة، و المشاهدة واقعات جزئية إن ارتقت بفضل اطرادها إلى درجة الكلية و القانونية، فلا ترتقي إلى درجة الضرورة القاضية باستحالة نقائضها، بخلاف قوانين الهندسة و المنطق، المبنية على حكم العقل، المؤيد ببرهانه، فيكون كليا، و ضروريا من أول صدوره.

و هذا الفرق هو الذي يجعل الدليل العقلي المنطقي أفضل، و أقوى من الدليل التجربي، بالرغم من اعتقاد الجهلاء المقلدين عكس ذلك.

---

[144] عند نقد أقوال الملحد المشهور "بوخنر"، و تلميذه إسماعيل أدهم.

[145] الذي هو القائل أيضا: "علم الطبيعة إذا رشف بأطراف الشفاه، أبعد عن الله؛ و إذا شرب عبا، أوصل إليه".

قال الكبير الفرنسي "هانري بووانكاريه"، في كتابه (العلم و الفرضية): [إن للتجربة دورا هاما في تكون الهندسة، لكنه من الضلال أن يفهم من هذا القول كون الهندسة علماً تجريبيا، إذ لو كانت الهندسة علماً تجريبيا كانت علماً تخمينيا و وقتيا].

و قد نقلت كلام "بووانكاريه" هذا في الفصل الأول، و قلت بعده: إن هذا النص من رجل مثله في العلم، قاض على مزاعم المستخفين بالأدلة العقلية، و العلوم المبنية على العقل؛ إذ يظهر من هذا أن قطعية الهندسة قطعية غير وقتية، ناشئة من كونها علماً عقلياً.

و لهذا العالم الكبير نص آخر في نفس الكتاب، جديرٌ بأن يفتح عيون العصريين منا، المستخفين بالمنطق الصوري[146]، الغافلين عن كون هذا المنطق هو المنطق الأصلي، الذي امتاز بين العلوم بكون قوانينه ضرورية، لا تقبل التغيير، مثل القوانين الرياضية.

و هذا نصه: [إن الرياضيين لا يدرسون الأشياء، و إنما يدرسون المناسبات بين الأشياء، و هم مختارون من أجل ذلك في إقامة أشياء أخرى مقام التي وضعوها موضع الدرس، بشرط أن لا تتبدل المناسبات الكائنة بين الأشياء الأولى، فالمادة لا تهم <316> الرياضيين، و إنما تهمهم الصورة].

و المفهوم جلياً من هذا القول، أن منشأ الضرورة، و القطعية من الطراز الأول في العلوم الرياضية، كونها علوماً صورية.

فإن قلت: إذا لم تكن مسائل العلوم، المبنية على التجربة، في المرتبة الأولى من القطعية، فلم هذا الاعتناء بالتجارب في العلم الطبيعي؟

و هل هذا الاعتناء يقع عبثاً بعد تحقق فوائد المسلك التجربي في كثرة الإنتاج، و الإثمار، المؤدية إلى رقي هذا العلم في الأزمنة الأخيرة؟

قلت: لا نزاع في نفع التجربة، و احتياج العقل إلى مساعدتها في اكتساب، و توثيق المعلومات، التي لا يصل إليها بنفسه في ساحة الماديات، و الجزئيات، بواسطة الحواس.

و لما كان العلم الطبيعي علم المادة، و ما يلازمها من متعلقات الحواس، كان احتياج العقل في ضبط الحادثات، و الواقعات الجزئية إلى التجربة أمراً طبيعياً، و كان اشتغال هذا العلم، و إنتاجه بالتجربة أكثر.

و مع ذلك، لا يجوز للعاقل المتوغل في الطبيعيات، و الماديات أن يغرق فيها، و ينسى وظائف العقل المحض، و امتيازاته في إدراك الكليات، و وضع القوانين؛ لاسيما في إدراك ما لا يتنزل إلى ساحة المادية.

و مسألة وجود الله لا تنقاد للتجربة، و تأبى النزول بساحتها من ناحيتين:

الأولى: أن الله تعالى ليس من الماديات.

و الثانية: أنا نحن المسلمين، مع كوننا لا نتردد بين الإيمان بالإله، و بين القول بالحلول و الاتحاد، مثل فلاسفة الغرب الحاضرين، بل نجزم بالإله الفرد، و نعتبر لفظة الجلالة من الأعلام الشخصية...

مع هذا، لا نحدد الله تعالى بالمشخصات، كما نحدد سائر الأعلام الشخصية، كزيد، و عمرو؛ و إنما نعرفه، و نعرّفه بوجه كلي، أعني به واجب الوجود؛ و إن كان تعريفاً رسمياً، لا حدياً، إذ لا يمكن تعريفه حدياً، لتوقفه على العلم بحقيقته، و لكونه تعالى لا يقبل الاندراج تحت كلي يكون ذاتياً له، لاستلزامه التركب فيه، و لو من الأجزاء الذهنية.

فواجب الوجود، الذي نعترف بوجوده، و نريد إثباته ضد منكريه، كلي، يمكن فرض صدقه على كثيرين، بمجرد النظر إلى مفهومه، كما هو تعريف<317> الكلي في المنطق.

لكنه كليٌّ، يجب انحصاره في فرد واحد، بالنظر إلى دليل التوحيد، بعد دليل إثبات الواجب، الذي هو كليٌّ، يمكن فرض صدقه على كثيرين عند قطع النظر عن دليل التوحيد.

فإذا أردنا إثبات وجود الله، نثبت وجود هذا الكلي، أي نثبت وجود واجب الوجود، كائناً من كان ذلك الواجب الوجود، و نقيم الدليل على أنه لا يمكن وجود العالم، الذي هو عبارة عن مجموعة مركبة من الموجودات الممكنة الوجود، المحتاجة إلى الإيجاد؛ إلا بوجود من يجب وجوده، و لا يحتاج إلى موجد يوجده، كائناً من كان هذا الواجب الوجود.

و إثبات وجود كلي من الكليات، من اختصاص العقل المحض، الذي لا يحتاج فيه إلى توسط التجربة و الحواس، بل لا يمكن توسطهما في هذه الحالة، لعدم إمكان تجربة الكلي بكليته، و لا رؤيته، لعدم وجود الكلي في الخارج مستقلا عن وجود أفراده.

فماذا نجرب إذن في مسألتنا؟ و ماذا نرى؟

فإذا أردنا رؤية واجب الوجود، الذي نثبته بصدد إثبات وجود الله، فالكلي لا يُرى.

و إن أردنا رؤية الفرد، الذي ينحصر فيه هذا الكلي، أو إرادته لمن ينكره؛ فنحن المثبتين لم نحدد شخص هذا الفرد، حتى نطالب أنفسنا برؤيته، أو يطالبنا غيرنا بإرادته؛ بل اكتفينا بإثبات وجوده في ضمن إثبات وجود الواجب الكلي، إذ الكلي لا بد له من أفراد بتحقق وجوده في الخارج بوجودها، فإن لم يوجد له أفراد، فلا أقل من وجود فرد كما في مسألتنا.

فليُفهم هذا المقام حق الفهم، و لتُفهم معه جهالة الذين قالوا -مع الأستاذ فرح أنطون، مناظر الشيخ محمد عبده-: "إن وجود الله غير معقول، لكونه غير منظور؛ لأن المعقول لا يلزم أن يكون منظوراً، بل يجب أن يكون غير منظور؛ لكون المعقولات كليات، لا تتعلق بها الحواس الظاهرة".

فعلماء الإسلام المتكلمون، المستفيدون من فلسفة اليونان، المختارون من قواعدها ما هو جدير بالاختيار، أحسنوا جد الإحسان في وضع مسألة وجود الله؛ حيث جعلوها مسألة وجود موجود، يكون وجوده واجباً ضرورياً، و عدم وجوده مستلزماً للتناقض<318> المحال في كل مرحلة من مرحلتي الإثبات؛ كائناً من كان ذلك الموجود، الواجب الوجود، المستحيل العدم.

و هذا الوضع في أول مرماه يقضي على أساس الشك في وجود الله، المسلط على أذهان العصريين، المتشبعين بعلوم الغرب الحديثة؛ لأن مسألة وجود الله، مسألة حاجة هذا العالم الموجود المتغير، المفهوم من تغيره -أي كونه محلا للحوادث، مستحيل الخلو عنها-، أنه أيضاً حادثٌ، مسبوقٌ بالعدم؛ و المفهوم منه أنه غير ضروري الوجود.

فمسألة وجود الله، مسألة حاجة هذه الموجودات غيرِ ضرورة الوجود، إلى موجود آخر يوجدها، و يكون هو نفسه ضروريَّ الوجود، غير محتاجٍ إلى الموجد، لكون الوجود أزلياً له، غير مسبوق بالعدم.

---

[146] منهم الدكتور هيكل باشا، الذي نقلت قوله بصدد هذا الاستخفاف (105-152) الجزء الأول؛ و الأستاذ فريد وجدي، المنقول قوله (121، جزء أول).

فهذا الموجود، الذي يجب له الوجود أزلاً و أبداً، يستحيل عليه العدم، نحن مضطرون إلى الاعتراف به، ليكون أساس الوجود لكل ما عداه من هذه الموجودات العاليمة، التي لا ضرورة لوجودها، رغم كونها موجودة، مشهودة؛ و إنما الضرورة في وجود ذلك الموجود الآخر، غير المشهود، و في دلالة هذه الموجودات المشهودات على وجوده.

فلله در العلماء المتقدمين، الذي استيقنوا أولاً وجود العالم، حين لم يستيقنه "كانت"، كبير فلاسفة الغرب، و أتباعه الفكريون، القائلون بأن العالم محصول إدراكنا[147].

ثم نظروا -أي العلماء- المتقدمون، المعترفون بوجود العالم، مستقلاً عن إدراكنا، في عدم كون الوجود ضرورياً له ضرورة ذاتية بمعنى أنه لا يلزم محال عقلي، كالتناقض، لو كان هذا العالم الموجود غير موجود، كما لزم التناقض المحال، لو لم يكن موجد العالم موجوداً، فاستيقنوا منه عدم وجود هذا العالم من نفسه، و استيقنوا منه حاجته إلى موجد.

و منها: كون هذا الموجد غير محتاج إلى موجد آخر، بأن يكون موجوداً أزلياً، واجب الوجود، مستحيل العدم، على خلاف وجود العالم، الذي هو أثر إيجاده؛ لئلا يلزم التسلسل <319> في الموجودات، المحتاجة إلى الإيجاد.

فهذا الموجود الأزلي، الواجب الوجود، هو الله؛ الذي لا نعرف منه إلى وجوب وجوده مع اتصافه بجميع صفات الكمال، و تنزههِ عن جميع سمات النقص، اللازمين لأن يكون أهلاً لإيجاد هذا العالم، العظيم، المنتظم.

لله درهم، رغم معالي هيكل باشا، الذي قال عنهم (راجع 104، جزء أول): [أفتوا قروناً منذ القرن العباسي].

لله درهم، حكموا بحاجة وجود العالم إلى وجود الله، قبل تبين عظمة هذا العالم و سعة حدوده، فوق ما كان يتصور علماء الهيأة اليونانيون بكثير، تلك العظمة، و تلك السعة، اللتين لا بد أن يزداد بازديادهما تبين الحاجة إلى وجود صانعه الأعظم.

و لا يقال: إن الإدراكات الأخيرة، التي تكاد تبلغ من عظمة الكون، و سعة حدوده، و كثرة ما احتواه من الموجودات، و المنظومات، التي منظومتنا الشمسية أقل من أن تكون واحدة من ملايينها، أو بلايينها، مبلغ القول بعدم تناهيه؛ تسوق بعض العقول إلى فكرة استغناء العالم عن الصانع، كأنه لا يكفي لإيجاد هذه الكائنات اللامتناهية، حتى قدرة الله، فيحصل الاضطرار إلى الحكم بأنها موجودة من غير إيجاد....

لأني أقول: سرعان ما نسيتم مسألة: "الرجحان من غير مرجح"، الذي عنينا بإبطاله، و لزومه لوجود أي موجود ممكن، من غير إيجاد.

نعم، غير المتناهي يلزم أن يكون غير مقدور، و كل ما خلقه الله متناه بالفعل، أي متناه ما وجد منه فعلاً، و إن كان غير متناهٍ، مع ما سيوجد، و سوف يوجد منه، لكنه يلازمه التناهي في كل مرحة من مراحل الخلق و الإيجاد في المستقبل أيضاً.

أما كون الموجودات العالمية، الحاضرة، المستعصية من كثرتها على الإحصاء غيرَ متناهية بالفعل، فباطلٌ قطعاً، يبطله "برهان التطبيق"، القائم على "إبطال التسلسل".

و أشد منه بطلاناً كون عالم الممكنات، التي لا ضرورة في وجودها، و عدمها، في غنىً عن المُوجد على تقدير عدم التناهي لمحتوياته.

[147] و قد ذكرنا أن "كانت" لم ينجح في إثبات الوجود المتيقن لهذا المحصول.

و يؤيد بطلان وجود غير المتناهي فعلاً ما قاله "رونوويه"، مؤسس الفلسفة الانتقادية الجديدة: [إن كل عدد من<330> الموجودات في الخارج، يمكن ضم عدد آخر إليه في الذهن].

فيلزم من هذا أن يكون كل ما فرض، أو بالأصح كل ما يظن غير متناهٍ في الخارجِ، متناهياً؛ لقبوله الزيادة عليه.

لله در عقول اخترقت بنورها غياهب الغيب، فآمنت به، فوق إيمانها بالشهادة، حيث جعلت لوجوده من الوجوب، و الضرورة، ما لم يجعله لوجودها فانطبق على أصحاب هذه العقول مدح القرآن، بقوله: ﴿هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب﴾؛ حين توقفت عقولٌ، كتب لذويها الحرمان من هداية الله، في إحدى مرحلة من مراحل التفكير، التي كانت لعقول المهديين وسائطَ الوصولِ إلى ربهم.

فبعض العقول المحرومة، توقفت في مرحلة الاعتراف بوجود العالم في خارج الأذهان، كما عرفت من مذهب "هيوم"، مؤسس الحسبانية الأخيرة، و "كانت"، القائل في وجود العالم، إنه: "محصول إدراكنا، الذي هو محصور في أذهاننا، و الذي ليس من حقه الحكم بوجود أشياءَ في الخارج عن الأذهان، حكماً علمياًّ، مدعماً بالتجربة".

و لذا قال: [إننا نعرف الشؤون، و لا نعرف ذا الشؤون، فإدراك الخارج عن الذهن شأن من الشؤون الذهنية، نعرفه؛ لكونه عبارة عن التمثل الحاصل في الذهن، و لا نعرف الخارج المدرك، لكونه خارجاً عن الذهن].

و أنت تعرف، أن إنكار معرفة ذي الشأن، أي الخارج المدرَك، لحد عدم معرفة أنه موجودٌ، إنكارٌ لمعرفة الشأن أيضاً، أي الإدراك نفسِه، إذ لا إدراك من غير وجود المدرَك.

أما التعزي بوجود المدرَك في الذهن، مع الإدراك، و كونه متعلَّقَه، و مصححه من غير وجوده في الخارج؛ فغير مجدٍ؛ لأن الإنسان يرى الأعيان الخارجية، و يدركها، لا على أنها تمثلاتٌ ذهنيةٌ، بل أعيانٌ خارجيةٌ؛ و إلا فليس ما يعتبره الإدراك إدراكاً، و لا ما يعتبره الرؤية رؤيةً.

و منشأ إشكال الأمر على الفيلسوف، عجز البشر عن معرفة سر خلق الله الرؤية في أصحاب البصر، و كيفية انقلاب هذه الحادثة الجسمانية حادثةً روحانيةً، هي الإدراك، كما سيجيء في الفصل الآتي؛ فالإنسان يرى الأشياء بعينها، و لا يدرى كيف يراها، كما أنه يدركها بعقله، و لا يدري كيف يدرك؛ و قد سبق ذكره في فصل النظر في الفلسفة الحسبانية<321>.

و بعض العقول المحرومة توقفت في مرحة إدراك حاجة الكائنات العالمية إلى مكوِّن، مجيزةً له التكون بنفسها، و طبيعتها.

و أصحاب هذا النوع من العقل هم ملاحدة الماديين، الذين تختلف عقولنا نحن المؤمنين بالله عن عقولهم اختلافاً تاماًّ على طريف نقيض.

فحسبنا، و حسب ذي العقل، و البصر عندنا، معرفة النفس، و رؤية الشمس، و القمر، و النجوم، و الجبال، و السحاب، و البحر، و النهر، و الليل، و النهار، و الفواكه، و الأزهار، و الأسماك، و الأطيار، و الصيف، و الشتاء، و الحياة، و الموت، و الرعد، و البرق، و الشرق، و الغرب، و الضياء، و الظلام، و الصحة، و السقام، و السكون، و الرياح، و الحِسان، و القباح....

حسبنا كلٌّ من ذلك لمعرفة وجود الله، معرفة لا تقل من أن تكون بديهية.

و معنى هذه "البداهة"، وضوح لزوم التناقض، لو لم يكن الله موجوداً مع وجود هذه الأشياء، المحتاجة إلى الإيجاد.

أما "حاجتها إلى الإيجاد"، المفهومة من عدم كون الوجود ضرورياً لها، ضرورةً ناشئةً من نفسها، فنتصورها بأن أي جزء من أجزاء هذا العالم صغيرَها، و كبيرها، بل كلَّها المجموع، لا مانع من فرض عدم وجودِهِ، بجعل هذا الفرض محالاً عقلياً.

و لا تقل: كيف يفرض عدم وجود العالم الموجود؟

لأنا لا نقول عنه إنه غير موجود، و إنما نقول لا مانع من فرض عدم وجودِهِ، بدل وجوده الواقع.

و مثله ما يسمى في اصطلاح علم الكلام "ممكناً"، بالإمكان الخاص، أي مسلوب الضرورة عن وجوده، و عن عدمه، فيستوي الوجود و العدم، بالنسبة إليه، و لا شك أن ما سوى الله الذي نسميه العالم، و يقبل التغير و التطور؛ قابلٌ أيضاً لفرض عدم الوجود بالمرة.

و لهذا لا نتصور لله الحركة، التي هي التحول من حال إلى حال، و نراها متنافية مع وجوب وجوده؛ و ليس العالم كذلك واجب الوجود، أي موجوداً من غير موجِد؛ فلو وُجد بنفسه، كان ذلك رجحاناً من غير مرجح، أي تناقضاً.

و قد عنينا في عدة أمكنة من هذا الكتاب بمسألة: "الرجحان من غير مرجح"<322>؛ و باللفت إلى شدة اتصالها بمسألة إثبات وجود الله، لحد أن الشك، و التردد في الاعتراف بوجوده، إنما يكون منشأهما جهالة الشاكين، و قصور أفهامهم عن الإحاطة بما في الرجحان بلا مرجح من التناقض، و من هذا يصير الشك في وجود الله؛ على معنى استغناء هذه الكائنات عن إيجاده، بمنزلة الشك في بطلان التناقض.

و البعض الثالث، من العقول المحرومة، من توفيق الله، توقف في لزوم كون موجد العالم موجوداً واجب الوجود، أي موجوداً أعلى ليس من طراز سائر الموجودات، المحتاج وجودها إلى الإيجاد، و إن لم يتوقف في مرحلة الاعتراف بأن وجود كل كائن في العالم، ناشئ من كائن آخر يتقدمه في الوجود.

و معناه، أن أصحاب هذا النوع من العقول -و فيهم الفيلسوف "كانت"، المتوقف في المرحلة الأولى أيضاً- يسلمون بأن لكل كائن في العالم سبباً مع القول بجواز أن يكون للسبب أيضاً سبب، و لسبب السببِ سببٌ، من غير أن يكون حتماً لسلسلة الأسباب، أن تنتهي إلى سبب أول، لا سبب لهُ، لكونه غير محتاج في وجود إلى موجود آخر يتقدمه، بل موجوداً بنفسه واجب الوجود.

و هذه الطائفة المحرومة، هم الذين يشكون في بطلان التسلسل المعروف ببطلانه عند العقلاء، لا سيما تسلسل العلل، أي الذين خفي على عقولهم عدم وجود السبب بالمرة، حتى و لا وجود سبب واحد في سلسلة الأسباب التي لا نهاية لاستناد بعضها إلى بعض.

و من الأسف أن الشيخ محمد عبده من هؤلاء الشذاذ، الذين ينكرون بطلان التسلسل، فيخيل إليهم أن كل كائن في العالم يجد علة كيانه في صورة تسلسل العلل، مع أن هذا التسلسل عبارة عن منظومة سراب، لا يجد فيه وارده شيئاً غير الضلال عن طريق وجدان العلة الأولى.

و قد نبهنا في غير هذا المكان من الكتاب، إلى أن من ينكر "بطلان تسلسل العلل"، يعجز عن إثبات وجود الله[148]، كمنكر "بطلان الرجحان من غير مرجح".

و إثباته يتوقف<323> على رؤية البطلان المستتر في كل من الأمرين؛ ذلك البطلان الذي شرحناه غير مرة، و أوضحناه بأمثلة؛ و كتابنا هذا يدور في معظم الباب الأول منه على محور التفكير، و التنقيب، و التعقيب في مسائل معدودة، هن أسس الزيغ، و الانحراف، و الانصراف للمتعلم المصري:

(1) ضلال متأصل في الأذهان، بانتشار المذهب التجريبي، و بناء العلم عليه بعد "باكون" الإنكليزي، و "كانت" الألماني؛ و رواج هذا المذهب في الغرب، و طروء الشك على العقائد الدينية، بتطبيق المذهب التجريبي، من طريق الفلسفة الوضعية "بوزيتيويزم" على تلك العقائد، و رواج التقليد في الشرق لكل ما أتى من الغرب... ضلال المستخفين بدولة العقل، و المنطق، و شمول سلطانهما حتى على التجربة أيضاً.

(2) ضلال عدم رؤية التناقض في مذهب الإلحاد المبني على تجويز استغناء العالم عن الموجد، المعبَّر عن هذا الاستغناء في لسان علمائنا بالرجحان من غير مرجح المعنيِّ ببطلانه، لتضمنه التناقض.

(3) ضلال الشك في بطلان تسلسل العلل.

فقد استأصلتُ بحمد الله جذور المذهب الفلسفي، الذي يتحكم في إثبات كل مطلب إلى "التجربة"، و لا يعتد بالأدلة العقلية المنطقية.

فالقارئ البصير، يقتنع بعد مطالعة كتابي هذا إن شاء الله بتفوق الأدلة العقلية، المستجمعة لشرائطها، و بسلامتها الأبدية عن الانتقاض.

و أوضحت بطلان "الرجحان من غير مرجح".

و أثبتُّ بطلان "التسلسل"، و جلّيته بأمثلة تقرب بطلانه إلى الأذهان.

و دافعتُ عن "برهاني التطبيق"، و "التضايف"، اللذين اعتمد عليهما علماء الكلام في إبطال "التسلسل".

كل ذلك لإثبات وجود الله، الذي هو عبارة عن إثبات موجود واجب الوجود، لبناء فلسفة وجود العالم، أي الموجودات غير واجبة الوجود على وجود ذلك الموجود عز و جل.

فنحن نثبت وجود الله بإثبات وجود من يجب وجوده مطلقاً، أي كائناً من كان<324> ذلك الذي يجب وجوده، لتستند إليه الموجودات، التي لا يجب وجودها، و هي جميع الكائنات المسمى بـ "العالم".

ثم نثبت بدليل التوحيد، أن واجب الوجود لا يكون إلا واحداً، كائناً من كان هذا الواحد أيضاً.

و لا نطالَب في أي واحدٍ من الإثباتين بإرادة ذات الواجب الواحد، التي لا نعرفها، و لا ندعي أننا نعرفها؛ و إنما نعرف أنها موجودةٌ، و أنها واحدةٌ لا يمكن أن يكون لها ثانية.

لأن هذين الأمرين هما اللذان يضطرنا إلى الاعتراف بهما دليل كل من المطلبين، أعني وجود الواجب الوجود الكلي، و عدم وجود ثانٍ لفرده الواحد، و الضرورات تقدر بقدرها؛ و قد أثبتنا كلًا من المطلبين في هذا الكتاب بدليليهما العقليين.

أما إثباتهما بالتجربة، و المشاهدة الحسية، فلا إمكان لتجربة وجود الكلي، و لا الفرد الواحد منه، غير المعين؛

---

[148] و كل من الفيلسوف "كانت"، و الشيخ محمد عبده، يعد من العاجزين عن إثبات وجود الله، و لا يبلغ في الإيمان بالله مبلغ العالم المستدل، مهما صح إيمانهما به، كإيمان المقلد؛ و هذا لغفلتهما عن أن في "تسلسل العلل" الذي لم يعترفا ببطلانه غنى عن القول بوجود الله.

من حيث أنه كلي، أو فرد واحدٌ منه غير معين؛ بمالشاهدة الحسية، كما ذكرنا.

و لا لتجربة عدم وجود فرد آخر لهذا الكلي غير فرده الوحيد، إذ المنفي لا يجرب، و لا يُرى.

نذكر لما قُلنا مثالاً بسيطاً، و هو أنك لو رأيت كتاباً مخطوطاً بخط، لم يتغير نسقه من أوله إلى آخره، فقد صح لك أن تحكم بأن له كاتباً، و أنه لم يشاركه غيره في كتابته.

تحكم بهذا، و إن كنت لا تعرف ذلك الكاتب بعينه، و لم تره حين يكتب، و لا يصح لأحد أن يقول لك: كيف تحكم بأن له كاتباً، و أنه كتبه وحده، ما دمت لم تره، و لم تر أنه لم يشاركه غيره في كتابته، و ما دمت لا تستطيع إراءة ذلك الكاتب الواحد لمن يسألك عنه[149]<325>.

و إني لا أظن، و لا أرجو من القارئ الفطن أن لا يعد إثبات وجود الله هكذا مقنعاً كل الإقناع، و لا مزيلا لكل شك يحوم حول هذا المطلب؛ أو بالأصح كافياً لتجلية هذه الحقيقة المعظمة في أعين الناظرين، و ذلك بسبب توسط المراحل التي أشرنا إليها، و ذكرنا توقف بعض العقول في بعض منها؛ دون الوصول إلى الحقيقة المطلوبة، و إن وصفناها بأنها عقول محرومة من توفيق الله، فهل يضر بانجلاء الحقيقة للعقول السليمة، مجردة من كل شك أن يتوسط بين الوصول إليها، و بين العقول مراحل الانتقال؟

أقول: لا! ليست العمدة في ضمان حصول العقل إلى استيقان أي حقيقة أن يتناولها، و يتقبلها مباشرة، بأن لا تكون بينه و بينها وسائط و مراحل؛ و إنما العمدة في ضمان الحصول على استيقان أمر، إذا كانت هناك وسائط، و مراحل، أن يفارق اليقينُ العقلَ في كل مرحلة، و في كل انتقال منها إلى مرحلة أخرى، بأن يكون بينها تلازمٌ عقليٌّ، يربط بعضها ببعض، و يجعلها مستحيلة الانفكاك.

فالعبرة إذن بصحة المراحل في نفسها، و قوة الرابطة بينها، لا بعدم وجود المراحل، و الوسائط في البين بالمرة.

و لا تخلوا الحقائق البرهانية من هذه المراحل، و لا يخل وجودها بقيمة استيقانها؛ و إنما يزيد في شرف العقول التي استيقنتها.

<u>قال الفيلسوف الكبير "ليبنتز": [اليقين البرهاني، عبارة عن اليقين البديهي، الذي ينطبق على الرابطة بين قضايا متعددة، بدلاً من انطباقه على حقيقة منفردة]؛ (ص:74؛ المطالب و المذاهب)</u><326>.

---

[149] **لا يجوز أن يفهم مما كتبنا في هذا المقام، أننا ننكر إمكان رؤية الله، مع أن ذلك مذهب المعتزلة، لا مذهب أهل السنة، الذين قالوا: كون الشيء موجوداً يكفي في إمكان رؤيته؛ لكن الذي نريد أن نقوله هنا: أننا لا نطالب في مقام إثبات وجود الله من طريق إثبات وجود من يجب وجوده مطلقاً، بإراءة هذا المطلق، لأن المطلق لا يرى، و لا الفرد غير المعين.**

نعم، يمكن رؤية الواحد المعين، الذي ينصرف إليه ذلك المطلق، و هو الله؛ لكن إمكان رؤيته لا يستلزم وقوعها، فلا نطالب بإراءته أيضاً.

و أول شرط لوقوع الرؤية، أن يأذن الله به، فإن كان الله لا يريد أن نراه في الدنيا، فلا يكون في استطاعتنا أن نراه، و لا يلزم من هذا البتة أن لا يكون موجوداً؛ و لو رأينا شيئاً على أنه الله -كما ينتظره رئيس تحرير "مجلة الأزهر" من البحوث النفسية، التي يقوم بها بعض الغربيين، فيعلق الأستاذ رئيس التحرير أمله الوحيد في إثبات وجود الله في صورة قطعية، بتلك البحوث، المبنية على تجارب حسية- فمن يضمن لنا أنه الله الذي ننشده؟

إذ لا تكفل أي تجربة، و أي رؤية أن يكون ما أثبتت وجوده واجب الوجود، أي الله؛ لأن التجربة الحسية، و إن دلت على وجود ما ثبت بها، فلا تدل على وجوب وجوده، كما اعترف به أصحاب مذهب التجربة أيضاً؛ و سيجيء نص "استوارت مل" عليه.

بقي سؤال، و هو: أن وجود العالم الممكن الوجود، هو الذي يضطرنا إلى القول بوجود الله، على ما يفهم من البيان السابق، فلولاه ما بقيت الحاجة إلى القول بوجود موجود واجب الوجود، و هو الله.

و معناه: أنه لا يمكن فرض عدم وجود الواجب تعالى، مع وجود العالم، و يمكن فرض عدمهما معاً، و هذا ينافي وجوب وجود الله.

و بعبارة أخرى: لا يكون وجوبه لغير، أي للعالم، لا لذاته.

و بعبارة أخرى، ثانية: يتوقف وجوب وجوده على وجود العالم، و قد كان وجود العالم متوقفا على وجود من يجب وجوده، فهذا دور.

و الجواب: أن وجود الله واجب لذاته، لا لوجود العالم، لكنا عرفنا وجوبه لذاته من وجود العالم، فلو لم يكن العالم، لم نكن نعرف وجود الله، و لا وجود وجوده لذاته؛ فالمتوقف على وجود العالم، هو هذه المعرفة، أي معرفة وجوب وجود الله، لا وجوب وجوده نفسه؛ فلا دور.

نعود إلى ما كنا فيه؛ و مما قرر عليه البشر بعقله في العصور القديمة:

المبادئ الأولى الذهنية:

مثل: "مبدأ التناقض"، و "مبدأ العلية"، الذي استندنا إليه في دليل إثبات وجود الله[150]، فهذه المبادئ التي هي دعائم المعارف البشرية، و التي لا شيء عند الإنسان من المعلومات يفوقها قوة و يقيناً، من مقررات العقل المحض.

و التعبير عنها بـ "المبادئ الأولى"، ليس لكونها مثبتة، و متبينة قبل سائر الحقائق، قبلية زمانية، بل لكونها قواعد عالية<327>، و تأمينات نهائية لجميع الحقائق، و هي أعمدة المعلومات العقلية الضرورية، التي يستحيل خلافها.

و لما أن موقع هذه المبادئ في الذهن، فوق كل مناقشة؛ فالاعتراض عليها يعد هذياناً، و غرابة تختص بالمجانين.

نعم، إنه -بعد إجماع علماء الغرب على أهمية هذه المبادئ، و علو مرتبتها اليقينية- ادعى بعض منهم -و هو الفيلسوف "لوك"- عند التفتيش عن منشأها، أنها مبنية على التجربة، و الاختبار.

و رد عليه: بأنا نعتقد هذه المبادئ، مع وصف مضاعف، كالكلية، و الوجوب؛ فكيف نجعلها مشتقة من التجربة، التي لا يكون الثابت بها إلا جزئيا، و ممكنا.

فالإحساس، و المعاينة، يريننا الشيء كذا، في زمان معين، و مكان معين؛ و لا ينبئنا أنه كذا في جميع الأزمنة، و الأمكنة؛ و يبين لنا أنه كذا لا غير، لكن لا يبين لنا أنه يجب أن يكون كذا، و لا يمكن خلافه.

و هو الفارق بين الحقائق النظرية العقلية، كما قلنا غير مرة، و بين الحقائق الثابتة بالتجربة؛ و هذا المذهب المردود في المبادئ الأولى، الذي هو في معنى إنكارها، يسمى المذهب الاختباري الخام.

---

[150] **فكل أحد يعرف، و يشترك في معرفته العالم و الجاهل، أن: "النقيضين لا يجتمعان"، و "لا يرتفعان"؛ فلا تكون قضيتا: "زيد في الدار الفلانية، في الساعة الفلانية"، و "ليس زيد في تلك الدار، في تلك الساعة"، صادقتين معاً، و لا كاذبتين معاً؛ لأن في صدقهما اجتماع النقيضين، و في كذبهما ارتفاع النقيضين، و كلاهما محال.**

هذا مثال "مبدأ التناقض"، و له شروط مذكورة في المنطق؛ و "النقيضان"، غير "الضدين"؛ اللذين لا يجتمعان، و لكنهما يرتفعان؛ و "مبدأ العلية": أن كل حادث، فله علة"؛ و قد سبق في الفصل الأول؛ و للمبادئ أنواعٌ، و أقسامٌ، لا تعنينا في هذا الكتاب.

و كر بعض القائلين بابتناء هذه المبادئ على التجربة، و هو "استوارت ميل"، المنطقي الشهير، فادعى ابتناءها على تداعي التجارب.

فـ "التجارب الجزئية" تكتسب بتداعيها، و تواليها كلية؛ أما "الوجوب"، فلم يجترئ الفيلسوف نفسه أيضاً على ادعاء حصوله بالتداعي.

كما يقول في منطقه المعروف: [إنه و إن كانت لدينا تداعيات غير محلولة بعدُ، فلا يوجد تداع غيرُ قابلٍ للانحلال؛ و قد كان اقتُنع بناء على تجاربَ مكررة في أزمنة طويلة، بأن لون الطائر "Le Clgne" لا يكون إلا أبيض، فبعد اكتشاف أوستراليا تبين بطلان ذلك الاقتناع].

فمن هذا لا يرى "استوارت ميل" الوجوب و الضرورة، في أي مسألة تثبت بالتجربة، لأنه مهما كبر عدد التجارب الواقعة في جميع أزمنة الماضي، فليس بشيء إزاء عدد الحالات غير المتناهية، التي يحتفظ بها المستقبل احتياطاً.

و القول بأنه: "لا سبب داعياً على أن لا تكون حالات المستقبل طبق الماضي مؤيِّدةً للتجارب السابقة<328>، خروج عن دائرة التجربة، و إقامة مبدأ آخر مقامها"؛ أي مبدأ الاستقلال العقلي.

أقول: و لو أجيز هذا الخروج، لما كفى أيضاً في إثبات الوجوب في المستقبل لما وقع في الماضي على الاطراد، لأن عدم المانع، إنما يدل على إمكان الوقوع، لا على الوقوع فعلاً، بله وجوب الوقوع.

ثم إن هذا الفيلسوف المصر على ابتناء "المبادئ الأولى" على "تداعي التجارب"، لا يستثنيها عما يمكن أن يطرأ على المجربات في المستقبل من الانحلال.

و يُغرب فيقول: [إن من الممكن أن يوجد في هذا الكون الذي لا يحد حد لوسعته، محل لا تمشي فيه هذه المبادئ، أو يأتي علينا زمان كذلك].

فلا يستحيل اجتماع النقيضين مثلا في ذلك المكان، أو ذلك الزمان!

و رُد على مذهب التداعي بأنه، لو كانت المبادئ الأولى متكونة على التدريج من تداعي التجارب المحسوسة، و تراكمها؛ لزم أن توجد في البهائم أيضاً، لأنها تشاركنا في الإحساس، بل هي أقوى فيها منه فينا؛ و لزم أيضاً أن تتناسب قوتها و سلطتها في الإنسان، مع كثرة السن، و قلتها؛ مع أن درجة الاعتقاد بشأن المبادئ واحدة في الشباب و الشيب، فلا تزيد التجارب المتراكمة في قيمتها، و لا تنقص.

و قال "اسبنسر"، راداًّ عليه: [إنه لو كان جميع ما يملكه الإنسان عبارة عن القابلية الانفعالية لأخذ الانطباعات، فلماذا لا يقبل الفرس مثلاً نفس التربية التي يأخذها الإنسان؟

فالنفس الناطقة ما هي بلوح أملس، و لا محصول التجربة الشخصية و الفردية العادي، بل تعلمها شيئا من التجربة، إنما هو بفضل قوة تنسيق التجارب الموجودة فيها سلفاً].

فالمبادئ عند "اسبنسر" فطرية في الفرد، و لكنها متوارثة من العرق، و مكتسبة فيه؛ فهي على مذهبه أيضاً اختبارية.

و رد على "اسبنسر" بأن كلامه في نقض أقوال سلفه الاختباريين كافٍ في نقض مذهبه أيضاً؛ لأن مذهبه ليس إلا طرد الإشكال إلى أعماق الماضي.

و ما دامت النفس<329> الناطقة، لا تظهر فيها قوة تنسيق التجارب، على تقدير كونها لوحاً أملس، فالذي يمتنع للفرد، يلزم أن يكون ممتنعاً للنوع أيضاً.

فالحاصل: أن المذهب الاختباري، لا يمكن تصحيحه في أي مرتبة من مراتبه المعدَّلة، فأصحابه يؤمنون بأن العقل يتولد من التجارب، و الحال أن التجارب لو انضمت إلى التجارب، و العصور إلى العصور، فلا يتحصل منه شيء؛ إذ الزمان لا يلد شيئاً من نفسه، و إنما يأتى بتجارب محتاجة إلى التنسيق و التنظيم، و لا يُحدث قابلية تنظيمها أبداً.

فالعالَم على المذهب التجربي، مجموعة حادثات، و سلسلة إحساسات، لا تناسب بينها، و لا تلازم.

و من غليظ الأوهام أن يظن كون التجربة تجعلنا في ارتباط مباشر مع الأشياء، و نِسَبها الصحيحة، فإنما ندرك بها الظواهر و الشؤون غير المنظمة، و غير المرتبطة بعضها ببعض.

و مع هذا، فإن كنا نفرض أن هذا العالم معقول، و أن فيه قوانين، و انسجاماً كلياً ثابتاً، و نعتقد ذلك، فإن هذا الفرض، و هذا الاعتقاد لا يأتينا من التجربة، بل يصدر من أعمق مكان من نفوسنا؛ لأن التجربة في حد ذاتها ليست بشيء معتد به، و لا موجودة بمعناها الأصلي، لكونها عبارة عن تراكم حادثات مبهمة، لا معنى لها، و لا قيمة؛ فإن كانت للتجربة دلالة على معنى، فإنما تدل على ذلك التراكم، و تكون الحادثات المتراكمة قابلة للتعقل بفضل المفكرة، التي تنظمها، و تؤولها.

و لا يُعدُّ العقل محصول هذا التنظيم، بل هو عماده و روحه، فالذهن لا يحصل من التجربة، بل وجوده أقدم من وجودها، و إحساسات البهائم أدق من إحساساتنا، و أكثر عدداً.

و مع هذا، فلا يُرى فيها إنشاء، و تدوين علم من العلوم، و ذلك لأن قيمة الإحساس عبارة عما يعطيه الذهن، و كونه ذا قيمة، و أهمية، إنما هو بفضل تحويله، و جعلِه فكراً، و اجتيازه إلى ما بعده.

فالتكلف في تأويل العقل بالإحساس، و تأويل المعقولات -مثل "المبادئ الأولى"- بـ "المحسوسات"؛ أردأ أنواع المصادرة على المطلوب، كما في دروس الروحانيات، تأليف "أ. رابو".

فالحق في منشأ "المبادئ الأولى"، أنها وهبية، مركوزة في فطرة الذهن، كما هو مذهب<330> "ديكارت"، و "ليبنتز"، و "كانت"؛ على اختلاف بينهم في بعض النقاط، لا يحتمل المقام تفصيله.

و هذا القدر أيضاً إفاضة في بحث "المبادئ الأولى"، لكنها غير خارجة عن موضوعنا، لأن الدليل الأول من أدلة إثبات الواجب المذكور في الفصل من الأول، من الباب الأول من هذا الكتاب؛ و كذا بعض أدلته الأخرى، ينبني على "مبدأ العلية"، ثم على "مبدأ التناقض"، كما تقدم.

و مهما أطلنا الكلام في أهمية المبادئ الأولى، و تعاليها في نظر علماء الغرب، عن أن يناقش فيها؛ فهو ينفع في المقصود من الكتاب، لاسيما و قد انجلى في خلال هذا البحث أن قيمة المسائل الثابتة بالتجربة، ليست كما يُطيره مقلدو الغرب في الشرق فوق السحب، و لا يقيمون بجنبها وزناً للمسائل الثابتة بالأدلة العقلية.

فالحكم المبني على التجربة، و العلم الحاصل منها، الذي يحتكرون بغير حق لقب "العلم" المثبت، و ربما مطلق "العلم"، له غايته أنه حكم متحقق، مطابق للواقع، غير مرتاب فيه، لا أنه ضروري واجب، مستحيل الخلاف؛ لأن ذلك من خصائص الأحكام الثابتة ببداهة العقل، أو برهنته عليها.

فقصارى القضايا المستندة إلى التجارب الصحيحة، أنها قضايا واقعية، و على تعبير المنطقيين في "فصل الموجهات"، قضايا مطلقة عامة.

و على أعظم تقدير، قضايا دائمة[151]، لا يجاوز مضمونها الوقوعَ، و دوامَ الوقوع؛ و القضية المستندة إلى بداهة العقل، أو برهانه، قضية ضرورية، مطلقة، تتضمن الوجوب، الذي هو فوق الدوام أيضاً.

و قد اعترف بالتحديد في قيمة القضايا المجربة "استوارت ميل"، كبير مناطقة الغرب، على الرغم من نزعته التجريبية، التي دفعته إلى إدخال "المبادئ الأولى" في صنف المجربات الممتاز بقوة التداعي؛ و مع ذلك استوجب صنيعه هذا، أعني إدخال المبادئ الأولى في المجربات، و لو في صنف <331> ممتاز منها، حطاً من قيمة المبادئ في نظره، حتى تصوّر لها احتمال الانحلال في عالم غير عالمنا الأرضي.

و في تصريح هذا الفيلسوف الكبير، المنسوب إلى المذهب التجربي، بانحطاط قيمة المبادئ الأولى، المعدودة بإجماع العقلاء في رأس جميع القضايا في القوة، و القيمة اليقينية، على تقدير إدخالها في المجربات؛ عبرة عظيمة، جديرة بأن يعتبر بها أذناب العلماء، الذين جهلوا رتبة الأدلة العقلية العالية، في إفادة اليقين، فاعتَبروا الثابت بها، غير مثبت عند المقارنة بالأدلة التجريبية.

فجرهم جهلهم هذا إلى الشك في الله، لعدم قيام الدليل التجربي على وجوده، و عدم اعتراف العلم به بسبب ذلك، فليسمعوا قول الفيلسوف مني، إن لم يسمعوه من قبل، و ليفهموا ما فيه من العبرة، إن كانوا سمعوه من غير فهم ما فيه.

لا، لا، إنهم لا يسمعون، و لا يقرأون كتابي، لعدم احتمالهم مؤونة التدقيق، و التعمق في المباحث.

إذن، فليُسمِعم القارئ الناصر للحق، و ليقل لهم: أيها الغافلون، حتى عن تدقيقات علماء الغرب، بعد أن أعرضوا بالمرة عن العلوم الإسلامية؛ إن الثابت بالدليل العقلي المنطقي، أعلى درجة، و أغلى قيمة من الثابت بالدليل التجربي.

و كان "ليبنتز" يقسم المعرفة إلى: "البديهية"، و "البرهانية"، و "الحسية"؛ و يقول: [نحن نعرف وجودنا بالبداهة، و وجود الله بالبرهان، و وجود الأشياء السائرة بالإحساس].

و كان -أي "ليبنتز"- ككل أشياع "ديكارت"، يأبى أن يعطى اليقين الحسي قيمة أولية، كما في "المطالب و المذاهب" لـ "بول زانه".

و من أقواله المنقولة في ذلك الكتاب: [إن اليقين الحسي يرجع في التحليل الأخير إلى اليقين العقلي].

فيكتسب ما فيه من قيمة اليقين، بفضل هذا الرجوع؛ و في هذا أيضاً عبرة لمن اعتبر.

و قد سمع القارئ منا عند تحليل فلسفة "كانت"، في آخر الفصل، من الباب الأول، أن المحسوس يرجع عنده إلى المعقول، و لا محسوس غير هذا<332>.

و قال "هيوم": [إن من يذعن بقضية ثابتة بالبداهة، أو البرهان، لا يقف عند تصورها بحالتها الحاضرة، بل يضطر أيضاً إلى هذا التصور، فليس في إمكان المخيلة أن يتصور نقيضاً لبرهان].

و قال "كانت": [الفرق بين اليقين العقلي، و اليقين التدريبي، أن الأول يكون ضروريا، و الثاني وقوعيا].

فقد انجلى من هذا البرهان، أن تعذر إثبات وجود الله بالتجربة، ناشئ أولاً: من كون مسألة "إثبات وجود الله"، مسألة إثبات "الموجود الواجب الوجود"، التي يلزم أن تكون من المسائل الضرورية الثبوت، المستحيل خلافها؛ و ثانياً: من كون التجربة لا تثبت بها الضرورة، و الوجوب.

و لهذا كانت مسائل العلم الطبيعي، و قوانينه، المبنية على التجارب؛ غير ضرورية.

فلو كان الله ثابتاً بالتجربة، كما يتمناه الغافلون، بدلاً من ثبوته بالبرهان العقلي، لما كان "موجوداً واجب الوجوب"، و مستحيل العدم، بل "موجوداً عادياً"، كواحدٍ من الموجودات، غير ضرورية الوجود؛ و معناه أنه لا يكون "الله".

و انجلى أيضاً أن انتظار الأستاذ رئيس تحرير "مجلة الأزهر" إثبات وجود الله من وراء البحوث النفسية، الجارية في الغرب بمساعي بعض علمائه، رغبةً منه في الحصول لهذا المطلب على الدليل العلمي، الذي هو الدليل التجربي عند العصريين، و إعراضاً عن الأدلة العقلية، المنطقية، القائمة عليه إلى هذا الآن؛ عدولٌ عن محجة البرهان إلى بسابس الحرمان.

و قال "اسبنسر" في كتابه "تأليف البين"، (ص:15): [إن الدين، الذي هو موجود كالسدى في لحمة التاريخ البشري، إفادة واقعة سرمدية، أما العلم[152] فهو هيأة حقائق<333> منتظمة، تزداد دائماً، و تتصفى من أخطائها].

و مراده من العلم، العلم المستند إلى التجارب، فهذا يخطئ و يصيب -كما لا يكتم الفيلسوف اعترافه به-، و يتصفى من أخطائه، فهو عرضة لاحتمال التغير، حتى إن رقيه، و اتساع نطاقه من يوم إلى يوم، ناشئ أيضاً من استعداده للتغير.

فعلومنا المستفادة من التجربة، مهما جزمنا بها، و بصحتها، و انتفعنا بها مدداً طويلة، فلا نأمن أن نأتي التجارب في المستقبل ناقضة لها، أو معدِّلة.

و لا يجري مثل هذه الاحتمالات في العلم الثابت بالبرهان العقلي، فصاحب هذا العلم يكون في مأمن من أن يأتي يوم يظهر فيه خلاف ما علم في الماضي بشأنه، لكون هذا الاحتمال محالاً؛ حتى إنه لو لم يعلمه بهذا الشكل الضروري، لا يصح علمه به، و لا يعدّ علماً مبنياً على البرهان.

فمسألة إثبات وجود الله إذن، المستندة إلى برهانها العقلي، الذي سبق تقريره في الفصل الأول، و الذي هو أقوى و أفضل، في غنى عن الاستناد إلى التجربة.

و لا يسع المنكرين أن يقولوا: "لا نسلم باستنادها إلى الدليل العقلي".

فلو أمكنهم أن يقولوا ذلك، لما احتاجوا إلى إكبار الدليل التجربي في أعين الناس، و استصغار منزلة الاستدلال العقلي، الذي مرجعه إلى استصغار العقل بالنسبة إلى الحس، ففضحوا أنفسهم عند العقلاء.

---

[151] و المفهوم من كلام "استوارت ميل"، المنقول آنفاً، أنه لا يمنح القضايا الثابتة بالتجربة رتبة القضايا الدائمة أيضا.

[152] أرجوا أن لا يخفى على القارئ الفطن، أن هذا الفيلسوف المعترف بما في العلم المبني على التجارب من النقائص لا يتخلص كغيره من علماء الغرب المتأخرين عن خطأ تسمية العلم على إطلاقه، كأنه لا علم سوى العلم التجربي، و عن خطأ جعل العلم مقابلاً و مزاحماً للدين؛ و سبب ذلك، كون النصرانية، التي هي دين الغرب في واد و العلم في واد؛ لكن العالم المسلم مبرؤٌ من تصور المزاحمة بين العلم و الدين، و من تصور الحاجة إلى تأليف بينهما؛ و ماذا كان يفعل "اسبنسر"، المتعزي بكون العلم قابلاً للتغيير، إزاء ثبات الدين، في العلوم العقلية التي لا تقبل التغيير.

و على الرغم مما ذكرنا من الأسباب المعقولة، و الشهادات المنقولة عن كبار علماء الغرب في تفضيل الأدلة العقلية على الأدلة التجريبية، فالشبهة التي تلازم في هذا المقام أنصاف العلماء، الذين أشرنا إليهم راسخةً في قلوبهم؛ هي: "كثرة وقوع الخطأ في الاستدلال العقلي، و أن وزن المسائل بالموازين العقلية، و إن كان قد أقنع أهل القرون الخالية، فلا يخفى ما مُنيَ به من النقد في العصور المتأخرة، فهو اليوم لا يقنع الذين أدركوا الفرق بين الموازين العقلية، و بين الدستور العلمي العملي".

و هذه الشبهة التي أوردها الأستاذ فريد وجدي بألسنة المتعلمين العصريين، الشاكين في أمر الدين، و رددها في مقالاته، و لم يردّها عليهم، لكونها موافقة لآرائه، فهو نفسه أحد العصريين الشاكين في أمر الدين، يجذبه ما يجذبهم من لقب "الدستور العلمي"، الذي لم ينس الأستاذ الإشادة<334> به، على الرغم من أنه وضع غربي في غير موضعه، لا يروق إلا المقلدين.

و قد بينا لك فيما سبق، و لا شيء في قول الأستاذ مما يغر السذج، و يستحق الجواب، بعد ما قمنا به إلى ها هنا من المقارنة الصحيحة بين الميزان التجربي، و الميزان العقلي، المسفرة عن كون الفضول اعتُبر في مقارنة الأستاذ فاضلاً، و الفاضل مفضولاً؛ إلا حديثُ كثرة وقوع الخطأ في الاستدلالات العقلية.

و الجواب عليه -مع ما ذكرنا منه عند نقل كلام الأستاذ (392-400، جزء أول)-: أن وقوع الخطأ في كثير من الاستدلالات العقلية لا يضر، و لا يخل بقيمة الاستدلال العقلي الصحيح، الذي كلامنا فيه، فإن رأوا في الدليل العقلي، الذي أبرهنا به على وجود الله مثلاً خللاً، أو خطلاً من الناحية العقلية، فليذكروه، و ليأخذوا جوابه، ولا إخالهم يأتون بشيء أفضل مما أتى به الفيلسوف "كانت"، و أخذ جوابه منا بعون الله تعالى.

و إلا، فماذا يعود على الدليل العقلي الصحيح المادة و الصورة من نقد الناقدين، بعد أن كان كل نقد صُوب إليه قابلاً للدفع، و لم يكن تصويبه من نقص في الدليل، بل في نفس الناقد؟

فكما أنه لا ضرر على الدليل الصحيح من الخطأ الواقع في الدليل الفاسد، لا ضرر عليه من الانتقادات المدفوعة التي تبعتها على الناقد دون المنقود.

و إن قالوا: إن كل أحد لا يميز صحيح الدليل العقلي، الذي هو الدليل العقلي الحقيقي، من سقيمه، كما لا يميز النقد الوارد من النقد الشارد؟

فجوابه: أن كلامنا في مسائل العلوم، لا سيما في مسائلها العالية مع أهل التمييز و التدقيق، غاية الأمر أن مزاولة الاستدلال العقلي، تكون من اختصاص الخاصة، و هو ليس بنقص للأدلة العقلية.

و آخر ما يقال لأدعياء العلم: لو كانت كثرة وقوع الخطأ في الاستدلال العقلي يحط من قيمة البراهين العقلية، لما فضلها أقطاب الفلاسفة الغربيين، الذين استشهدنا قريباً بنصوص بعضهم في هذا الشأن، على الأدلة التجريبية<335>.

و من الأسباب الحكيمة، في كون مسألة وجود الله مبنية على الاستدلال، و التفكير العقلي، لا على الإحساس، و المشاهدة -فضلاً عما نبهنا على عدم نفعهما، في إثبات هذه المسألة- أن الثابت بالحس و المشاهدة يشترك في الاعتراف به الجميع، و لا يكون فيه امتياز العاقل من الغافل، و الذين أدركتهم هداية الله ممن حقت عليهم الضلالة.

و معنى هذا، أن الثابت بالحس، أوضح، بحيث لا يكون في ثبوته لمن يثبت عنده أدنى ميزة و شرف، و هذا لا ينافي كون الثابت بالعقل أقوى و أفضل.

فلو كان الحس هو الجدير بأن يدرك به وجود الله، لكانت البهائم التي حواسهم أقوى من حواس الإنسان، أولى منه بأن تكون مكلفة بمعرفة الله.

و تلخيص المقام: أن عدم إثبات وجود الله بالتجربة الحسية، التي يعتمد عليها العلم الحديث اليوم، و المفتتنون منا بشهرة هذا العلم الزمنية، لحد أن ينبذوا العلوم الأخرى وراء ظهورهم، و يضحوا في سبيل الانتماء إليه بأثمن المعارف البشرية -و أعني معرفة وجود الله- لا ينشأ من عدم كون الله موجوداً، أو من عدم السبيل إلى إثبات وجوده، بل لعدم كون الله مادياً، و لا داخلاً في الطبيعة، و كون التجربة الحسية اداة خاصة لإدراك الماديات و الطبيعيات، و بعبارة أخرى، أداة قاصرة عن إدراك ما فوق المادة و الطبيعة.

و لها عيب آخر، يمنعه عن أن تكون واسطة لإثبات وجود الله، و هو أن المطلوب في إثبات وجود الله، إثبات موجود واجب الوجود، و أن وجود الوجود الذي هو الوجود بوصف مضاعف، لا يُثبَت بالتجربة الحسية، و إنما يثبت بها الوجود العادي.

و لا يقال: لم لا يثبت وجود الله أولاً، ثم وجود وجوده؟

لأني أقول: نحن نعرف وجود الله من وجوب وجوده، و لا نعرفه بحقيقته، حتى نثبت وجوده أولاً، ثم وجوب وجوده.

ذلك، أنه لزم لوجود العالم الممكن الوجود، وجود موجود آخر واجب الوجود، ليستند إليه وجود العالم، و يكونَ وجوده معقولاً؛ فقلنا بوجود هذا الموجود اضطراراً، أي لتصحيح وجود العالم، لا لكوننا رأيناه كما رأينا العالم، بل لكون رؤية العالم اضطرتنا إلى الاعتراف<336> بوجوده، من غير حاجة إلى رؤيته.

فهذا الاضطرار أولى لتصديقه من أن نكون نراه، فنصدق وجوده برؤيته، مع أن الله تعالى متعالٍ أن ينقاد لتجربة من يعلق الاعتراف بوجوده على رؤيته.

فإذا كانت التجربة الحسية عاجزة عن إثبات وجود الله، لعيب في نفسها، لا في المسألة المطلوب إثباتها؛ فهل من الإنصاف أن تحمل تبعة عجزها على المسألة نفسها؟

أو أن تستنبط من عجزها، حجة لنفي وجود الله، أو الشك فيه، مع وجود طريق لإثبات وجوده، غير طريق التجربة؟

و من قال إن كل شيء يعرف بالتجربة، و هي المرجع الوحيد في الإثبات، فما لم يثبت وجوده بها، لا يعد ثابتاً ثبوتاً علمياً؟

فإن قال ذلك أحدٌ، فهو لا يعرف التجربة، و لا العلم، و لا الثبوت العلمي، كائناً من كان القائل.

و لا يحسبني القارئ أني أغمط الدليل التجربي، و العلم المعتمد عليه، دون غيره، محاباةً مني للأدلة العقلية، التي يتمسك به المتمسكون في إثبات وجود الله.

فعندي وثائق من شهادات العلماء الغربيين، المؤيدة لفضل أدلة العقل على أدلة التجربة، زيادة على شهادة عقلي الذي آتانيه الله من فضله، و الذي أثق به أولاً، و أزن أقوال الغربيين و الشرقيين بميزانه، كما أتمنى أن يزن القارئ كل أقوالي في هذا الكتاب بميزان عقله، ثم يقبلها، أو يرفضها.

و قد أوردت من قبل بعض تلك الوثائق، و هنا أورد بعضاً آخر:

<u>قال "كارو" في كتابه "مذهب الماديين و العلم"، (ص: 254، 256): [إن مسألة المنشأ، و العلل الأولى، سواء كان</u>

موضوع البحث إثباتها، أو إنكارها؛ لها صفة فوق التجربة، فلا حذاقات علم الجدل الزائدة الدقة، و لا رقيات العلم و المعرفة تسلبها هذه الصفة، فإذا وصلت المعرفة البشرية إلى حدها الأعلى تعجز عند ذلك المشاهدة، و إدراك الحواس، و يتضاعف العجز بعدم إمكان التدقيق، و التحقيق التجربي، و المراقبي، فالمحل الذي تتوقف فيه حواسنا المُمَدَّة بالآلات الدقيقة الراقية، و الذي لا يكون فيه التدقيق<337> معياراً للحساب، فذلك هو دائرة الفكر و النظر، و هناك دورُ علمِ ما وراء الطبيعة؛ فهو يبتدئ حيث ينتهي العلم الطبيعي.

و وظيفته التي لا تقبل أدنى مسامحة، أو مساهلة، أن يستند إلى استدلالات العلوم المثبتة، و أن لا يأتي بمقدمة تنافيها؛ لكن له أن يذهب إلى ما وراء ذلك، فله أسلوب يختلف عن أسلوب علم الطبيعة، و أصولٌ إثباتية مخصوصة، و نوع من اليقين خاصٌ له؛ فهو ساحة أخرى غير متناهية الوسعة، و عالم آخرٌ له شرائطه و ضوؤه.

فإن كان شيء في خارج عالم الحادثات المادية المنظمة، فالذي ينفذ فيه ليس البتة هو التجربة المثبتة بآلاتها المدققة، بل العقل الذي لا حد لقدرته، و استطاعته مع آليته، و هما الحس الباطني الذي يدرك الأشياء غير المرئية، و العقل المتربي المتكمل، أعني العقل بالفعل].

و بمناسبة قول "كارو" عن وظيفة علم ما وراء الطبيعة في أن لا يأتي بما ينافي علم الطبيعة، يجب أن ننبه إلى أن وظيفة علم الطبيعة أيضاً في مقابل وظيفة علم ما وراء الطبيعة، أن لا يدعي ما ينافي قوانين العقل، و لا سيما قوانين المنطق.

بل لا يدعي أيضاً ما ينافي علم ما وراء الطبيعة في مقرراته المثبَتة بالبراهين العقلية، إذ لا تنافي بين العلوم، و لا انحصار للعلم في علم الطبيعة، و إنما يحصل التنافي في فهم بعض من ينتمون إلى العلم.

أي أن الآفة تأتي من الفهم السقيم، حتى إن فهمهم هذا يخرج العلم من حدث، فيجعله ينافي نفسه في حين أنه لا يتصور من أي علم أن ينافي نفسه؛ و ذلك كادعاء ملاحدة الطبيعيين، أن لا شيء فيما وراء الطبيعة لعدم شهادة التجربة، التي يقوم بها العلم الطبيعي بوجوده.

مع أن عدم شهادة التجربة العلمية بوجود أي شيء، ليس معناه أنها تشهد بعدم وجوده.

و هل يكون معنى عدم الشهادة بالوجود الشهادةَ بنفي الوجود، فينقلب عدم الشهادة، شهادة؟

و إنما معناه الصحيح أن العلم الطبيعي لا يعرف وجود ذلك الشيء، الي يحتمل أن يعرفه علم غير العلم الطبيعي، و لا يكون وجود الشيء منفيا، لانتفاء العلم به<338>؛ بناء على أن نفي الوجود شيء، و نفي العلم بوجوده شيء آخر.

لا يجوز أن يلتبس الأمر بينهما، فيقامَ تجربة عدم العلم به، مقام تجربة عدم وجوده؛ و ادعائهم النفي في مثل هذا المقام بمعنى نفي الوجود منافٍ لأصولهم التجربية، بإقامة عدم الشهادة مقام الشهادة.

و خلاصته التخطي في الدعوى إلى ما وراء التجربة، فيلزم أن تكون دعوى باطلة على مذهبهم العلمي أيضاً، الذي لا يقبل الحكم فيما وراء التجربة.

و مما يغفل قاصرو العقل على الإحساس و التجربة الحسية، أو مفضلوهما على العقل، أن الإحساس و التجربة يحتاجان دائماً إلى العقل؛ فهما بدون العقل لا يفيدان شيئاً، أو يفيدان شيئاً باطلاً، كما في المثال الآنف الذكر، الذي لم يزن فيه الملاحدة تجربتهم بميزان العقل، فجعلوا لها وزناً أكثر من وزنها الحقيقي.

أما العقل، فهو لا يحتاج إلى مساعدة الإحساس و التجربة إلا في الماديات التي يكون إدراكها بواسطة الآلات الجسمانية، و ما يكون عارياً، أو عالياً عن المادة، فالعقل يدركه من دون توسط آلة، بل ربما تكون تلك الآلات شاغلة له، فينحيها عنه، و يتفرغ له بما في خزانة نفسه، كما يقع للإنسان من تعطيل حواسه عند التأمل في مشكلة.

و مما يختلف فيه العقل و الحس، و يدل على قوة الأول، و ضعف الثاني؛ أن المحسوس القوي يفسد الحس، فيضر الضوء الشديد بالبصر، و الصوت الشديد بالسمع؛ و أيضاً فإن الحس لا يدرك المحسوس الضعيف بعد إدراك المحسوس القوي، فمن نظر إلى الشمس لا يرى على إثره شيئاً أمامه؛ بخلاف العقل، فإن اشتغاله بالمعقولات القوية، و الأمور المجردة لا يضعفه، بل يقويه.

ثم إن الحواس قد تخطئ، فيصحح العقل أغلاطها، و مع ذلك، فهي تصر على إخطائها، كرؤية القمر أكبر من النجوم، و كرؤية راكب البحر أن الساحل سائر.

و قال "كانت"، منتقداً لمذهب الإحساسية: [إن المنطق يستند إلى القوانين<339> العقلية المحضة، و إن الخواص التي هي موضوع الرياضيات، و ما يتبعها من القوانين، ليست بموجودة في الطبيعة، و إنما هي موجودة في العقل، فالحادثات الطبيعية تحلُّ بهذه القوانين، و الذي يثبت في العلوم، و يُستحصل به اليقين، هو القوانين العقلية، مثلا إن إنكار مبدأ العلية العقلي يكون رضى بعدم البحث عن القاتل عند وقوع القتل.

فللعلم مادة و صورة، فمادته تأتي من الأحوال الخارجية، و صورته تأتي من النفس الناطقة، و تتبدل الأحوال الخارجية، و لا تتبدل الصورة التي تعطيها النفس.

و المعرفة تتركب من هذين العنصرين، فالعنصر الأول أعني مادة المعرفة إنما تصير علماً حقيقةً بالعنصر الثاني، و المعرفة لا تأتي من التجربة، و إنما تبدأ منها، و تحصل ذهنية، لكن الذي يقارن، و يوحد، و يفرق، و يفسر هو النفس الناطقة.

و ما من حادثة تعطى مفكرة البشر مفهوم العلة، إنما المفكرة تبحث عنها بمقتضى طبيعتها.

و المبادئ النظرية، و إن كانت تحتوي عنصراً تجريبياً، إلا أن فيها ما يستقل عن كل تجربة، كالمبادئ الرياضية، و التجربة تعرفنا الأشياء، كيف هي؛ و لا تعرفنا كيف هي في كل زمان و مكان، إذ العموم و الضرورة صفة المبادئ النظرية الصرفة الفارقة.

و القوانين التجريبية، و إن كان فيها عموم قياسي استقرائي، لكنه ليس فيها عموم مطلق، و لا يمكن أن يستنبط من التجربة أن لا مستثنى للقوانين التجريبية، فلا يدل عليه أي تجربة]؛ "اضمحلال مذهب الماديين"، (ص: 699).

و من الظريف بدأُ "هوجو"، الشاعر الفرنسي المشهور كلامَه في اقتناعه بوجود الروح، بهذه المقدمة الهزلية: [أنا أعرف كون باريس اليوم ماديين إثباتيين، "بوزيتيويزم"، لحد أنهم لا يؤمنون إلا بسراويلات الراقصات الضيقة، و محفظات الصرافين].

و في الختام أقول: انظر ما كتبه العلماء، و العقلاء الغربيون، و نقلناه في هذا الفصل، مما يدل دلالة ظاهرة على عدم انحصار المعقول في المحسوس، بل على امتياز العقل على<340> الحس بميزات عظيمة، لاسيما الفيلسوف "كانت"، كيف صدق في قوله المنقول أخيراً كل ما قلته منذ عشرات من الصفحات في المقارنة بين دليل التجربة الحسية، و بين دليل العقل، كأنه رد على

خصومي، الذين ناقشتهم في هذا الكتاب بشأن هذه المسألة، و فيهم "كانت" نفسه، و الفضل ما شهدت به الأعداء، لاسيما أفضهلم و أشرفهم مثل "كانت"، الذي لا يعدله غيره من الخصوم بأقل من نسبة في المائة، و به تقرر موقف العقل من العلم الحديث و القديم.

ثم انظر جهالة الأستاذ فرح أنطون منشئ (مجلة الجامع)، القائل في مناظرته الشيخ محمد عبده، (ص:182)، "فلسفة ابن رشد": [إن الدين متى صار عقلياً، لم يعد ديناً، بل أصبح علماً[153]، إذ ما هو الدين؟

هو الإيمان بخالق غير منظور، و آخرة غير منظورة، و وحي، و نبوءة، و معجزة، و بعث، و حشر، و حساب، و ثواب، و عقاب، و كلها غير محسوسة، و لا معقولة[154]، و لا دليل عليها غير ما جاء في الكتب المقدسة.

فمن يريد فهم هذه الأمور بعقله[155]، ليقول إن دينه عقلي، ينتهي إلى رفع ذلك كله لا محالة، و هذا هو السبب في قسمتنا الإنسان في الجزء التاسع من "الجامعة"، إلى عقل و قلب تلك القسمة التي رد عليها الأستاذ]، مناظره، [في رده الرابع دون أن يقنعنا، و لا يمكن أن يوجد في العالم دين عقلي، إلا إذا كان ذلك الدين يُثبت بأدلة عقلية، مبنية على الامتحان، و التجربة، و المشاهدة، نفسَ الإنسان الخالدةَ، و الآخرةَ، و بعثَ الأجساد، و الثوابَ، و العقابَ، عالم الغيب، و الوحيَ، و الحقَّ سبحانه و تعالى<341>.

و لذلك كان العقلاء من الفلاسفة، و رجال الدين ينادون بإبعاد العقل عن الدين[156]، أما عقلاء الفلاسفة، فلأنهم يكرهون مقاومة معتقدات الناس، و ذلك للضرر الذي ينشأ من جراء هذه المقاومة، و أما رجال الدين فللفرار من برهان العقل، الذي يهدم كل شيء لا يقع تحت حسه].

أقول: عجيب من العقل، الذي هو أول مبرهن على وجود الله، و على وجود الروح، و معترفٍ بعد ثبوت وجود الله بإمكان كل ما ذكره الأستاذ من البعث، و الحشر، و الحساب، و الثواب، و العقاب، و الوحي، و النبوءة، و المعجزات؛ ثم وقوعِها بعد أن أخبر به الله، و من أصدق من الله قيلا؟

عجيب بعد هذا و ذاك، أن يهدم العقل كل شيء لا يقع تحت حسه!

و أي لزوم لوجود مثل هذا العقل، الذي هو تابع للحواس، و ليس عنده معقول غير المحسوس؟

---

[153] قد سبق منا في أوائل الباب الأول بيان المراد من قول القائل: بأن ادين الإسلام دين عقل، و سبق أيضا نقد قول الأستاذ فرح هذا تفصيلاً.

[154] يريد أنها غير معقولة، لكونها غير محسوسة، بقرينة كلامه فيما بعده.

[155] المراد من فهم هذه الأمور عندنا بالعقل، أن العقل يعرف ببراهينه، وجوب وجود الله، و يعرف إمكان الأمور الأخرى بعد ثبوت وجود الله، لا أنه يعرف حقيقة الأول، و كيفيات الأخرى.

[156] و أنا بصفة رجل الدين، أثبت في هذا الكتاب قرب العقل من الدين، بدلا من إبعاده عنه.

الفصل الرابع: موقف التجربة من الدين:

و فيه الدليل الثاني لإثبات وجود الله، المسمى بدليل "العلة الغائية"[157]:

إلى هنا من فصول الباب الأول الأربعة، لم نـأل جهـداً، و لم يخِّيبنا المجهـود بحمد اللـه، و توفيقه أن يؤاتينـا، في إثبات أن العقل حليف الـدين الـوفيِّ، و أن العلم الـذي لا يمكنه -أي علم كان-؛ أن يخالف العقل، و يفارقه؛ مضـطرٌ إلى أن يكون بجانب الدين، الذي هو حليف العقل.

فلم يبق شيئ لا اتصال له بالدين إلا التجربة، التي يسـتند إليها العلم الطـبيعي، لكن الـدين مسـتغن عن الاسـتناد إليها بفضل استناده إلى ما هو أفضل منها، و أقوى.

هذا ما حصل عليه القارئ إلى هذا المحل من هذا الكتاب؛ و الآن نزف إليه حديثاً جديداً، و نُقْدم على خصومنا الـذين نحـاجُّهم، بحملة أخـرى، لا لأن الحملة الأولى، و ما تعتمد عليه من الحجـة، لم تكف في تبكيتهم، بل لـيزداد الـذين آمنوا على يد الحجة الأولى إيمانـاً، و تلينَ قلـوب البـاقين على إنكارهم، أو يزدادوا هزيمة و خسراناً.

و الحديث الجديـد، أنا اقتصـدنا كثـيراً في الموضـوع، و لم ندّع إلى الآن أن التجربة أيضـاً لا تـأبى كالعقل المحض، و العلوم المبنية عليه، أن تنحاز إلى جانب الدين.

و الآن نرتقي في البحث، و نقول: إن مسألة وجـود اللـه، الذي هو أساس الدين، لا يعوزنا إثباتُها بالـدليل التجـريبي، بعد إثباتها بالـدليل العقلي، فإليك الـدليل، الـذي يسـميه الفلاسفة الغربيـون دليل العلة الغائيـة، و المتكلمـون من علماء الإسلام يسـمونه دليل الحكمـة، و دليل نظـام<343> العالم، و يستدلون به على صفات الله.

و لا مانع من أن نسوقه نحن في هذا الكتاب دليلاً لإثبـات وجود اللـه، كما فعله علمـاء الغـرب؛ و قد اعتـنى القـرآن الكـريم به أكـثر من غـيره، حـتى أمكنت تسـميته بـدليل القرآن لأن كثيراً من آياته، و لا نحصيها هنا لكثرتها طافح به، و هو أثرى الأدلة، و أوسعها، و أكثرها استعداداً لنصرة المستدل، و خذلان المنكر، و أوفقها لأمزجة العصريين.

و كثـيرون من علمـاء الغـرب، مثل "بـول زانـه"، مؤلف "المطـالب و المـذاهب"، و "شـارل ريشـه"، مـدرس علم وظائف الأعضاء بالجامعة الفرنسية، و غيرها، ألفـوا كتبـاً مستقلة باسم "العلة الغائيـة"، و نحو نقـول، و نـوجز في القول أولاً، ثم نضيف إليه التفصيل اللازم.

كما أن الفيلسـوف "ديكـارت"، اسـتيقن وجـود نفسه من إدراكه قائلاً: [أشك، فأدرك، فأنا إذن موجود]؛ فأصبح هذا مثالاً أساسياً للإثبات الواضح.

فنحن نـرى في تـركيب أجـزاء العـالم بعضـها من بعض، و في تراكيب أجزاء أجزائه، مطابقات عمومية، و خصوصية، و نـرى في سـير الكائنـات على مراحل الوجـود، نظامـات تـدل تلك المطابقـات، و تلك النظامـات أجلى دلالة على كـون العـالم مبنيا على أسـاس الإدراك، و الإرادة؛ لا على أساس المصادفة العمياء.

و لهذا قـال "بـول زانـة"، عن "سـقراط"، بعد التنبيه إلى أنه كاشف دليل العلة الغائيـة، و واضع مـذهب الوحدانية الإلهية الفلسفية: [لم يقف "سقراط" عند وجدان أمارات العقل في الكائنات، بل وجد فيها علائم القدرة السـامية، المشحونة بالرحمة للبشر].

أقول: فكأن كبير فلاسفة اليونان، قرأ قوله تعالى: ﴿اللّـهُ الَّذِي خَلَـقَ السَّـمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَأَنـزَلَ مِنَ السَّـمَاءِ مَـاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الأَنْهَارَ * وَسَخَّر لَكُمُ الشَّـمْسَ وَالْقَمَرَ دَآئِبَينَ<344> وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ * وَآتَاكُم مِّن كُـلِّ مَا سَـأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُـدُّواْ نِعْمَتَ اللّـهِ لاَ تُحْصُـوهَا إِنَّ الإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾[إبراهيم:32-34]، ثم قال "بول زانه"، و كـان أي "سـقراط" يسـتخف بالـذين يحـاولون إيضـاح الكائنات بالماء، و الهواء، و الأثير.

و كان "أفلاطون"، يقـول: [أكـثر النـاس يتصـورون العلل الماديـة، الـتي تُسـبب حصـول الحـرارة، و الـبرودة، و أمثالهما عللاً حقيقيـةً، مع أنه لا يمكن أن يكـون للمـادة عقل، فعلى محـبي العقل و الإدراك أن يتحـرروا قبل كل شيء العلل المدركة، و يسلموا بأن العلل المتحركة بالغير المحركة لما حولها بالضـرورة]، أي من غـير إرادة، [علـلٌ في الدرجة الثانية].

أقول: و لا يخفى ما في تعبير الفيلسـوف: [فعلى محـبي العقـــل، و الإدراك أن يتحـــروا قبل كل شـــيء العلل المدركة]؛ من احتقـار الملاحـدة، و اتهـامهم بعـدم تقـدير العقل، و الإدراك قدرهما.

و قال "نيوتن": [هل يمكن أن لا يكون منشئ البصر عالماً بقوانين الرؤية].

و هـذا في حين أن ملاحـدة المـاديين يـدعون أن العين لم تُنشأ لتكـون أداة للرؤيـة، و إنما رؤيتها تقع بالمصـادفة، كما أن سماع الأذن، و شم الأنف، و ذوق اللسان كذلك.

لكن "ريشـه"، يقـول: [إن السفسـطات بصـدد إنكـار أن العين أنشئت على أن تكـون أداة للرؤيـة، لا تزعـزع حـتى أفكار السوفسطائيين المتفقين، مع أفكار الناس فيها].

فهـذا الإدراك، و هـذه الإرادة المحسوسـتان في نظـام العـالم حسـاًّ، لا قِبل لإنكـاره يضـطراننا إلى الفحص عن وجود مدرك تحار الألباب في مدى عظمة إدراكه، و تضيق المدارك عن إحاطة شموله لأصغر أجزاء العالم، و أكبرها، من النمل إلى الجمـــــــــل، و من الجبل إلى الأرض، و الشـــمس، و المجـــرة؛ و من النمل إلى أدق اعضـــائه الناشطة.

فمن هذا المدرك العظيم؟

ليجبنا معاشرُ الماديين، و الطبيعيين!

هل هو المادة التي لا مناسبة بينها و بين الإدراك؟

حـتى إن الإنسـان ينطـوي على الإدراك، و ينطـوي على المـادة، و لا تشـعُر مادتـه، بما فيه<345> من الإدراك؛ فلو كان الإدراك في مادتـه، لأدرك بيديـه، و رجليـه، كما أدرك بعقله.

و حـتى إن هـذا الإنسـان المـدرك، لا يبلغ إدراكه كل ما يجري في بدنه من نظام الحياة.

فمادة الإنسان، التي هي أقرب المواد إليه؛ تأبى أن تنقاد لإدراكٍ، و تدخلَ في حوزة شموله.

فكما أن المـادة ليست من شـأنها أن تـدرك، فليس من شأنها أن يتصل بها الإدراك، بينها و بين الإدراك تناف من الطـرفين، حـتى إن المخ، الـذي يعتـبر المـاديون الإدراك فعله، ليس له شعور بنفسه، بله أن يكـون هو المـدرِك، و الإنسـان المـدرك أيضـاً لا يشـعر بوجـود مخه إلا بواسـطة التعلم و الاستخبار.

---

[157] جعله الأستاذ العقاد دليلاً ثالثاً في كتاب "الله"، و قد تركنا نحن دليله الثاني، الذي أعجبه كثيراً، و لم يعجبنا لا كثيراً، و لا قليلاً، لما ذكرناه في (ص:296).

فيفهم من جميع ذلك، أن الإنسان المدرك يعيش تحت سلطان إدراك آخر أعظم من إدراكه، و أعم؛ و إذا كان الإنسان المدرك لا يكفيه إدراكه، فيكون تحت سلطان إدراك آخر؛ فما بال غيره من المواد التي لا علاقة لها بالإدراك أصلاً.

و مثل هذا التفصيل، و الترديد، يقال في الإرادة أيضاً.

و هل صاحب الإدراك، و الإرادة المحسوستين، المنجليتين في نظام العالم هو الطبيعة، التي يقال عنها في لغة العصريين، إنها فعلت كذا، و تفعل كذا، إن لم يكن صاحبها المادة؟

لكن قوله ذاك، ليس لأن الطبيعة فاعلةُ تلك الأفعال، بل لعدم إمكان إسنادها إلى المادة العاطلة، الجاهلة، فاستعاروا اسماً لا مسمى له، و عزوها غليه اتكالا منهم على عدم مفهوميته، لعدم موجوديته.

و معنى هذه الاستعارة، و هذا العزو؛ أنه لا فاعل لتلك الأفعال عندهم، و أنها أفعال من غير فاعل؛ و إلا فهل من موجود عند الماديين غير المادة، و القوة، التي هي عبارة عن خواص المادة، مثل: الثقلة، أو الجاذبية العامة، أو القوة الميكانيكية، و الحرارة، و الضياء، و الكهرباء، و المغناطيسية، و العلاقة الكيميائية، و القوة الماسكة؟

و ليست بين هذه الخواص، خاصة الإدراك، إذ لو كانت لكانت المادة مدركة لكون الإدراك من خواصها، و قد علمت أنها لا تدرِك، فلا يدرك خواصَّها أيضاً.

و إذن فما معنى الطبيعة إلا اسم بلا مسمى، استعاروه فراراً من إسناد الحادثات إلى المادة، التي ليس<346> من شأنها أن تحدثها، لعدم إدراكها، أو فراراً من إرسال تلك الحادثات غير مسندة إلى فاعل ما؛ في حين أن فطرة العقول لا تقبل فعلاً من غير فاعل.

و قد يُرى في كتب الفلسفة، أن "الطبيعة" يعبر هبا عن مجموع العالم.

فعلى هذا، يمكن أن يقال: إن الإدراك، إن لم يوجد في أجزاء العالم، التي ترجع إلى المادة، و خواصها، ففي الإمكان أن يوجد في المجموع المركب منها؛ لجواز أن توجد في الكل خاصة، لا توجد في أي جزء منه.

و فيه: أنه لو أديرت الأجزاء، التي لا إدراك فيها، بالإدراك المفروض في المجموع المركب من تلك الأجزاء؛ لاحتاجت الأجزاء إلى الكل المركب منها، في حين أن المعقول المنطقي هو العكس، أعني أن النظام الكلي محتاج إلى انتظام أجزئه، فلو احتاج نظام الأجزاء إلى نظام الكل، لزم الدور.

فكأن وجود الكل، المنتظم بانتظام أجزائه، تقدم على وجود أجزائه المنتظمة، فنظمها.

و هو محال، متضمن لتقدم الشيء على نفسه، إذ لا يمكن حصول الكل المنتظم، بانتظام أجزائه، قبل حصول الأجزء المنتظمة.

فالحق أن الإدراك، و الإرادة اللازمين الضروريين، لنظام العالم، يبقيان على مذهب ملاحدة الماديين، و الطبيعيين، من غير ذي إدراك و إرادة.

و من أجل ذلك، أنكروهما، و بنوا النظام المشهود على المصادفة، و لم يكونوا فعلوا في هذا البناء غيرَ تسجيل دعوى باطلة أخرى على أنفسهم، و بطلان تلك الدعوى في الظهور، بحيث يتردد الإنسان في صدورها عنهم، و بميل خصومهم إلى الاهتمام بتثبيتها أكثر عن إبطالها[158].

و سواء أسندوا نظام العالم إلى الطبيعة، كأن الطبيعة مدركة، و موجودة؛ أو أسندوه إلى المصادفة، غير المحتاجة إلى الإدراك؛ مع كون الاحتمالين لا يقل أحدهما عن الآخر في السخف الواضح، و البطلان الفاضح.

فإن كل ذلك ينبئ عن شدة اضطرابهم، و عنائهم في معاندة<347> الحقيقة، و العدول عن إسناد نظام العالم، الذي هو "طابع الله" على صفحات الكائنات -كما سماه الراهب، و الأديب الفرنسي المشهور "فنلون"، و نعم ما سماه-، إلى صاحبه الحقيقي.

فكل ما في الكون من نظام، و إحكام، ينتهي العلماء الكاشفون أسرارهما، و لا تنتهي أسرارهما، يدل دلالة ناصعة على علم واضعهما، و إرادته، و قدرته اللامتناهية، و بالأولى على وجوده.

فعلماء الطبيعة، الذين هم الأحرون بالخضوع و الركوع أمام عظمة الله، إن كان فيهم من أنكر وجود الله، و لم ينكره إلا بعقله و إرادته؛ و نسب تلك النظم، و تلك الأسرار إلى المصادفة العمياء.

ففي إنكاره أيضاً دليل آخر، على كمال قدرة الله في تسيير عقول العقلاء، على حسب ما يشاء، من هدايتهم، و ضلالتهم.

فإذا أراد الله ضلال من يُعد من أعقل الناس، جعله يقول ما لا يقدر أن يقوله مخبول، فيعتبر خلق السماوات و الأرض، و ما فيهما، و بينهما من صنع المصادفة، و المجازفة، و يدخل في هذه المجازفة خلقُ هذا القائل، و خلق عقله.

و لم يكن في ذلك من غروى، لو كان عقل كل عاقل تسيغه المجازفة في القول إلى هذا الحد، و كنا نقول: "هكذا يكون مبلغ العقل المخلوق جزافاً".

و قد قال "وولتر": [إن الأجرام السماوية، إما أن كلا منها نفسَه مهندس، أو من نَظم مهندس عظيم].

لكن أولئك المجانين، الظانين أنفسهم من العلماء، يسهل عليهم بعد أن أنكروا عقولهم، إنكار المعقولات، فيقولون بعدم ابتناء العالم في تكونه، و تكمله على أساس العلم، و الإرادة، و التقدير، و التدبير.

فمهما بلغ العالم من كمال الإتقان في جميع أجزائه الكبيرة، و الصغيرة، و جميع ما في أجرامه، و ما بين أجزاء الجميع من التناسق، و التوافق، و الارتباط، و الاتزان، و الانسجام؛ فإنما يبلغه بنفسه، و على طريق المصادفة، كما يعبر عنه "تي بر"، منتقدا على أولئك المنكرين "بالحساب من غير محاسب".

و كما يمثله ناقدون آخرون، بما إذا كان يُعقل تشكل ديوان شعر، يحتوي قصائد<348> شاعر معروف، مثل "هوميروس"، أو "شكسبير"، أو "هوجو"، أو قل "المتنبي"، أو "الفردوسي"؛ بمجرد نثر كمية كبيرة من الحروف المطبعية على سطح فسيح؟

فيستمد المنكرون تجاه هذا التمثيل المفحِم من طول الزمان الماضي على العالم، قبل أن يبلغ هذا المبلغَ من الكمال، و يدعون إمكان تشكل تلك الدواوين بتكرار نثر الحروف طول سنوات مقدرة بالملايين و البلايين، فربما يحصل في كل مرة، أو مرات من النثر تشكل جزء من تلك القصائد إلى أن يكتمل الديوان.

فيرد عليهم: أن عدم الانتظام، لا يتحول بنفسه إلى انتظام، و لو دام ألف ألف ألف عام، بل يزيده الدوام تشوشاً، و ارتباكاً؛ و هكذا الحال في مثال ديوان شعر.

و لا يجديهم نفعاً احتمال تشكل جزء من قصائد الديوان في كل نثرة، إذ لا يكون من حقهم أن يفرضوا حفظ

[158] و لهذا قال "مونتسكيو": [ما أبعد أن تكون القدرة العمياء خلقت ذوي العقول]؛ و قال "هانري بووانكاريه": [إن في الدنيا انتظاماً و التئاماً، لا يمكن أن يكون أثر المصادفة].

الجزء المتشكل، و نثرَ ما عداه في المرة الثانية، حتى يتشكلَ جزءٌ آخر؛ و هكذا إلى أن يتم تشكل القصائد.

بل يلزم أن يفرض في كل مرة نثر جميع الحروف المنثورة، في المرة الأولى، الشاملة لحروف الجزء، المتشكل فينغض في المرة الثانية ما انتظم في الأولى، و إن كان في الإمكان تشكل جزء آخر ينفضّ هو أيضاً في المرة الثالثة.

فلو لم نفرض هكذا، يكون حفظ الأجزاء المتشكلة في أي مرة، و حصر تكرار النثر في الباقي بعد تلك الأجزاء، نظاماً مقصوداً، فيلزم خلاف المفروض الذي هو عدم النظام، حتى إنه لو سومح، فلم يُمنع حفظ الأجزاء المتشكلة في كل نثرة، إلى أن اكتملت الأجزاء الكافية للقصائد، و القصائد الكافية للديوان، فلا بد هناك من نثرة نهائية، بل نثرات للحصول على ترتيب الأجزاء المتشكلة بعضها مع بعض، و ترتيب القصائد المتشكلة بعضها مع بعض، و عند ذلك تنفضّ تلك الأجزاء المتشكلة، و يعود الارتباك العام<349>.

<u>و ما أحسن ما قاله الراهب "غالياني"، و كان بين المجتمعين في مائدة "دوليباخ"، من غلاة الملاحدة الماديين، و قد أكلوا، و شربوا، و تحدثوا متسابقين في الكفر و الإلحاد: [أيها السادة، إن أشدكم اقتناعاً بأن العالم أثر المصادفة] عندما لعب الميسر، لا في واحد من بيوته، بل في بيت شريف من بيوت باريس، [لو رمى مُزاحمه أربع مرات متواليات "دش"، فبعد أن استمر اللعب، و خسر فيه صديقي "ديدرو"]، و كان من الحضور في المائدة، [من إصابات الرامي، فلا بد أن يصيح قائلاً: "إن في الزهر حيلة، و أنا في بيت غررة"! ويحك يا فيلسوف، إذا كنت تحكم، و تصدق في حكمك، لما ظهر الزهر من مخبأه اثنتي عشرة مرة، على وجه أخسرك ست فرنكات، بأنه نتيجة مكر و احتيال، فلماذا لا تصدق - أو على الأقل لا تشك؛ و أنت ترى في العالم تركيبات، و ترتيبات لا تحصى أكثر دقة و غموضاً، و أصعب مما رأيته عند المقامرة، بألف مرة، و أثبت، و أنفع- أن في الطبيعة حيلةً، و في الفوق ماكراً عظيماً يستدرجكم؟].</u>

و أنا أضيف إلى قول هذا الراهب، القيم جدا، قولي: فمهما لا تصدقوا الترتيب، و التدبير في العالم أيها الملاحدة، فإنكم تصدقونهما في زهر زميلكم المقامر في المثال السابق، بل تصيحون باتهامه.

و الحال أن فعال هذا المقامر المحتال، غير خارج عن شئون العالم، الذي لا تعترفون فيه بتدبير مدبر، فمن أين يأتيه تدبيره؟

و هل يكون هذا بالمصادفة، من غير قصد منه[159]؟

فهل سمعتم التدبير التصادفي؟

و قولي هذا من فروع ما سأقوله في الرد على منكري العلل الغائية في العالم، لئلا يُستدل بها على وجود الله[160]: لا بد من أن تعترفوا بالعلل الغائية في أفعال الإنسان<350> في حين أنه أيضاً من أجزاء العالم، و أفعاله من شئونه.

فمن الذي علم الإنسان بناء أفعاله على أغراض، و علل غائية، إن لم يكن في تركيب العالم و ترتيبه علل غائية؟

و من أين يأتيه فكرة البناء، مع أنه -أي الإنسان- في مذهبكم ماكينة من ماكينات العالم؟

و من عجائب منكري العلل الغائية في العالم، التي لا نهاية لها، أنهم لا يصدقون بكوننا أعطينا العيون للإبصار، و الآذان للسماع، كما ذكرنا من قبل أيضاً؛ و إنما يقولون إننا نبصر لوجود أعيننا، و نسمع لوجود آذاننا[161].

و معناه أن العيون ليست أداة للرؤية، و لا الآذان أداة للسمع، و لو كان الأمر كذلك، لكانتا مصنوعتين لعلة غائية، تختص بكل واحدة منهما، و كان للعالم صانع يفعل ما يفعله عن علم، و إرادة؛ و ليس هذا مذهب الملاحدة، و إنما ترى العيون في مذهبهم بالمصادفة، و تسمع الآذان بالمصادفة[162].

<u>فرد عليهم "بول زانة"، قائلاً: [فماذا كان الله يفعل، لو أراد أن يجعل عبده مبصراً، غير أن يعطيه عينين؟].</u>

إذ لو أعطاه غيرهما، و هو قادر عليه، لقالوا أيضاً: إنه لم يُعطه ليرى، و إنما رأى به مصادفة[163].

ثم إنهم لعدم اعترافهم بكون العين أداة للرؤية، و الأذن أداة للسمع، و الأنف أداة للشم، و الأعصاب المفروشة على اللسان أداة للذوق، و الأجنحة أداة للطيران؛ على معنى أن هذه الأعضاء صنعت لمصلحة خاصة بها، احترازاً منهم عن الاعتراف بصانعها عن<351> علم و إرادة؛ لا يعجبهم صنع هذه الأعضاء.

<u>فقد قال الملحد "هولم جولج": [لو أوصيتُ إلى صانع أن يصنع لي أداة للرؤية، فصنع زوجين من هذه العيون، الموجودة فينا، لرددتهما إليه من أجل عيوبهما].</u>

لا أدري، أكان قائل هذا القول أعمش؟ أو أرمد؟ أو أحول؟

فإن كان سليم العينين، رغم استحقاقه لأن يبتلى بالعمى، و صدق في قوله، لفقأ عينيه، و ردهما إلى صانعهما جل و علا، ثم أوصى إلى صانع غيره سبحانه و تعالى أداة للرؤية أحسن منهما!

و العاقل العارف بالجميل يرى نفسه مقصرا مهما أطرى في تقدير ما في نعمة البصر الإلهية التي لا تشترى بالملايين من دقة الصنعة الحية؛ فلو اجتمع صناع الشرق و الغرب، و علماؤها، لعجزوا عن صنع عين واحدة.

هل فكرت في أنك ترى الدنيا من هاتين الثقبتين؟

حقا أنهما نافذتا الروح، تتفرج منهما على الكائنات، و إن شئت فافتح ثقبة أخرى من أي ناحية من جسمك، و تأنق ما شئت في فتحها، فلا يكون ما فتحته غير جريحة يعافها الناظرون، لا ما قاله الشاعر:

و عينان قال الله	**فعولان بالألباب ما**

---

[159] أجل، إن الماديين النافين وجود ناظم للكائنات ينفون أيضاً كون الإنسان يفعل بإرادته، و يعتبرون أفعاله حركات ميكانيكية، ضرورية، كسائر الحركات، و الحادثات الكونية؛ لكنك تعرف بطلان هذه الدعوى، ببداهة الفرق في حركات الإنسان نفسه، بين حركتي اليد الباطشة، و اليد المرتعشة.

[160] قد كنت قلت هذا القول، ثم رأيت في كتاب "اضمحلال مذهب الماديين"، (ص:65)، لأستاذ كبير تركي، قولاً لبول زانة، في دليل العلة الغائية يقرب من قولي فسر في هذا التوارد المؤبد.

[161] مثله، قول عضو بعثة الجامعة، الذي أرسل من باريس مقالة إلى لجنة المباراة الصحفية، المصرية، و نال جائزتها الأولى: [سل من شئت من عامة الناس، لماذا يطير الطائر، فسيكون جوبه، حتماً له أجنحة، و هو بذلك يجعل الطيران نتيجة للعضو، و العلم يرى عكس ذلك، أي يرى الوظيفة متقدمة، و قد نتجت عنها العضو]، (راجع: 186-187؛ جزء أول).

[162] تذكرت في هذا المقام بيتاً تركياًّ:

دلبرا ولوردك قولا فلر كورمدك كوز طو يمادق * سرمه جكسه ك كوشكه منكوش طاقسه ك جشمكه

معناه: كنت مليحة بدرجة لم تراها الآذان، و لم تسمعها العيون لو كحلت أذنيك، و قرطت عينيك.

[163] و ها أنت أيها القارئ ترى بعينيك أن الملاحدة ينكرون البديهيات، لترويج دعاويهم الباطلة.

كونا، فكانتا؛	يفعل الخمر

ثم انظر، هل ترى بها شيئاً؟

و لا أحسبك تقول: إن المنظار المكبر أقدر على الرؤية من العين؛ لأنه لا يصلح أيّ خدمة، لولا الإبصار، الذي يخلقه الله فينا بواسطة العيون.

فإن لم تصدقني، فضع المنظار في جفني الضرير، ثم اختبر، هل يرى به شيئاً كبيراً، أو صغيراً؟

فالعين آلة تخدم ارتسام صور الأشياء فينا؛ و عليه، فهل الرؤية تتعلق بصور الأجسام المرتسمة فينا؟ أم تتعلق بها نفسها؟

فإن كان الأول، كما يقوله علماء الطبيعة، فكيف تشعر برؤية الأشياء نفسها من رؤية صورها المرتسمة فينا، و نحن نميز الفرق بين رؤية الأشياء نفسها، و رؤية صورها؟

فلو كانت رؤيتنا مثلاً للقصر الكبير، الماثل أمامنا تعلقت بصورته المرتسمة في باصرتنا، الآتية إليها بمخروط الضوء، لاقتصر إدراكنا على رأس المخروط من دون شعور بقاعدته الكبيرة، و كنا رأينا القصر أصغر شيء، مع أنا نراه على <352> حسب قاعدة الضياء المتصلة بالقصر، المتناسبة مع حجمه الكبير، لا على حسب رأسه المتصل بأعيننا.

فالعين أداة رؤية الأشياء على قدرها من الصغر و الكبر، لا على قدر حدقتها، نفسها، الصغيرة، كما تصور آلة التصوير الشمسي على حسب عدستها الكبيرة، أو الصغيرة.

أما فعل الرؤية التي لا يوجد في أي آلة تصوير غير هذه الآلة -أعني العين- فهي حادثة روحية، لا مادية.

و هل تدري كيف تدر الروح الصور الجسمانية؟

و كيف تتحول هذه الحادثة الجسمانية، بواسطة المخ، المنضمة إلى واسطة العين، إلى الحادثة الروحانية؟

فهو سر يعجز العلم عن إيضاحه، و معجزة الصنعة التي توجد في العين، و لا تقوم بها أي آلة صناعية في الدنيا إنما هي في هذه النقطة.

ثم إن صانع العين، ما غابت عنه المناسبة بين قيام العين بوظيفتها، و بين قوانين الضياء، فسنها قبل صنع العين، و عبّد لها الطريق.

فأي ظلوم جهول، من منكري العلة الغائية في العالم ينكر هذه المناسبة، المقصودة، بين فعل الرؤية، و بين قوانين الضياء؟

إن دلائل العلة الغائية في العالم، التي تلفتنا إلى كون صرحه مبنيا على أساس العلم و الحكمة، كثيرة، لا يكفي عمر البشر في إحصائها، بله اكتشافها؛ و الاكتشافات العلمية المتلاحقة بتلاحق الأعصار، و الأفكار التي طاشت بعقول الملاحدة الخفيفة.

فقوّلت مثلاً "بوخنر": <u>[إن العلم و الإيمان مملكتان مختلفتان، و لا تزال حدودهما تتبدل في مصلحة العلم، فالأراضي التي كانت تحت حكم الدين، قبل مائة عام احتلها اليوم العلم، و ستزداد هذه الحركة بمرور الأزمان]</u>[164].

يخدم كلها الدين في نظر العقل السليم، بفضل دلالتها <353> على وجود الله، و كونها تزيد أدلة على أدلة إثباته بالعلة الغائية.

فتلك الاكتشافات العلمية، لا تنزع في نظر العقل السليم الأراضي التي كانت من قبل تحت حكم الدين من يد الدين، بل تثبت حكمه فيها تثبيتاً جديداً؛ و لكن الإنسان الظلوم الجهول، المقول عنه: ﴿و ما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾، تراه إذا ازداد علما في ناحية، ازداد جهلا في ناحية أخرى.

و من هذا، يظهر أن ما حدث في الأعصر الأخيرة، التي ازدادت فيها الاكتشافات العلمية، من ازدياد الأفكار الإلحادية معها في الناس، كأنه نتيجة طبيعية لكثرة الاكتشافات، حتى إنه يعبر عنه بطغيان المادة، و يقوم هذا التعبير مقام الاعتذار عن تلك الأفكار، فهذا الذي حدَثَ، مِنَ الأمورِ الغريبةِ جداً، غير المعقولة.

و الحال أن تلك الاكتشافات، عبارة عن انكشاف بعض الأسرار الكونية، التي كنزها الله في الكائنات، و أباحها لمكتشفيها، و التي تبين بها يوماً عن يوم عظمة قدرة الله، و سعة علمه، و تبين أيضاً أن غير الله لا يمكن أن يكون هو الذي كنزها، و الكاشف إنما يجد الموجود المكنوز، و لا يقدر على إيجاد ذرة من العدم.

و على هذا، فالذين يكتشفونها، أو يستفيدون منها، ثم يلحدون، ينزلون أنفسهم منزلة السارقين، لا يعترفون برب المال <354>، كما لا يعترف به اللصوص، فيجحدون بآيات الله، و يجعلون المباح حراماً على أنفسهم، بل يكونون ألأم من اللصوص، و أضل من الأنعام.

و من الحماقة و النزاقة بمكان، أن تُتَّخذ هذه الاكتشافات العلمية الغريبة وسيلة في الشرق إلى الابتعاد عن الأديان، و أداة دعاية ضد من لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات و لا في الأرض، و لا تكون علوم هؤلاء الكاشفين مع كونها من عطائه، مثقال رذة من علمه[165]، كما تبين ذلك من عدم وصول علومهم إلى كنه أصغر جزء من أجزاء هذا العالم، الذي في ضمنه العوالم، التي في ضمنها كنوز الأسرار[166].

---

[164] ما أشبه بقول الملحد المشهور "بوخنر" هذا، قول الأستاذ فريد وجدي في مقالة كتبها قبل أن تولى رئاسة تحرير "مجلة الأزهر"، و قد نقلناه في (372 جزء أول): [تقدم الزمان، و أفلتت الحكومات من سلطان رجال الدين، فاقصتر سلاح الدين على ما كان لديه من قوة الإقناع، و في هذه الأثناء كان العلم الطبيعي يؤتي ثمراته من استكشاف المجهولات، و تخفيف الويلات، و ترقية الصناعات، و ابتكار الأدوات، و الآلات، و يعمل على تجديد الحياة البشرية تجديداً رفعه عن المستوى، فشعر الناس بفارق جسيم بين ما انتهوا إليه في عهد الحياة الحرة، و تحت سلطان العلوم المادية، و بين ماكانوا عليه أيام خضوعهم لحفظة العقائد، فانتهز الإلحاد فرصة هذا الشعور الجديد، و ازداد كلباً على مهاجمة الدين، و استهتر في مطامعه، فرمى إلى القضاء عليه القضاء الأخير].

و قوله في آخر تلك المقالة: [و هم] يعني رجال الدين، [يرون أن العلم و الفلسفة ينقصان من أطرافهم كل يوم، و أن الناس يتسللون عنهم زرافات، حتى لم يبق سواهم في المجال الذي هم فيه، فابتنى على ذلك أن الفلسفة المادية التهمت الطبقات المتعلمة، و أصبحت عنصرا من عناصر روح العصر الحاضر، تتنزل منها العادات و الآداب، و الأخلاق، بل الأنظمة، و القوانين، و المثل العليا]؛ راجع (372-374 جزء أول).

[165] و لعل هذه الحالة هي التي حدث "باكون"، إلى أن يقول ما معناه: [إن قليل العلم يبعد صاحبه عن الله، و كثيره يعيده إليه].

[166] و هناك اكتشاف حديث يدل -مع ما يدل عليه من الرقي، و التقدم في الاكتشافات- على كون العلم المبني على التجربة، المسمى بالعلم المثبت، لا يثبت في قوله ثباتاً دائماً، ذلك أن أكبر دعوى الماديين، الذي هو أزلية المادة، و أبديتها، بعد أن خيم على سماء الفلسفة المادية، و مكث فيها دهوراً، ظهرت فيه أخيراً أمارات الخرور على رؤوس أصحابه. فقد نقل مؤلف "اضمحلال مذهب الماديين"، عن كتاب "تكمل المادة"، للفيلسوف "جوستاف لوبون"، أن هذا الفيلسوف اقتنع بعد تدقيقات مديدة، بأن المادة تتفرق، و تفنى تدريجا، و لكون هذا التدريج في غاية البطء -بحيث أن الراديوم، الذي هو أسرع الأجسام إلى الفناء، يفقد في مليون سنة واحداً في ألف من جوهره- سبب الظن القديم، القائل بأبدية المادة. و كيفية فناء المادة: أن كل جسم ينشر ضياء غير مرئي، و ليس هذا النشر خاصا بالراديوم، و إن كان ذلك فيه أكثر، و أظهر، فيرى كل جزء من أجزاء الجسم الفردة من نفسه أجزاء متناهية في الصغر، غير قابلة للوزن، و غير مسماة لهذا السبب بالمادة، و لا أجزائها

و مثـــال تلك<355> الحماقة و النزاقة ما ســـبق نقله في مقدمة الكتـاب من قـول الأسـتاذ فـرح أنطـون، منشئ (مجلة الجامعــة)، في مناظرته الشـيخ محمد عبــده: [إن العدو اللدود الذي يهدد الأديان كلها على السـواء، و الـذي أخرجه التمـدن الجديد هو المبـادئ الماديــة، المبنية على البحث بالعقل، دون سواه].

مع أن ما أسـنده إلى المبـادئ المادية غـير صـحيح، و قد عرف القارئ مما قدمنا ما هو مبنى المبادئ المادية؟

و مثله قول الأستاذ فريد وجدي -في أولى المقالات التي كتبها عند مناظرة جرت بيني و بينه على صفحات (جريـدة الأهـــرام)، و ذلك قبل توليه وظيفة رئاسة التحرير لـــ (مجلة الأزهر) ببضـعة أيـام، و قد سـبق نقله و نقـده في الجـزء الأول من هـذا الكتـاب<356>-: [في تلك الأثنـاء وُلد العلم الحديث، و ما زال يجاهد القوى التي كانت تساوره، حـتى تغلّب عليهـا، فـدالت الدولة إليه في الأرض، فنظر نظرة في الأديان، و سرى عليها أسلوبه، فقذف بها جملة في عــالم الميتولوجيا "الأســاطير"، ثم أخذ يبحث في اشـتقاق أصـولها بعضـها من بعض، و اتصـال أسـاطيرها بعضــها ببعض، فجعل من ذلك مجموعة تُقـرأ لا لتقــدس تقديساً، و لكن ليعرف الباحثون منها الصور الذهنية، التي كـان يسـتعبد لها الإنسـان نفسـه، و يقف على صـيانتها جهوده، غير مدخر في سبيلها روحه و ماله.

و قد اتصل الشرق الإسـلامي بـالغرب، منذ أكـثر من مائة سـنة، فأخذ يرتشف<357> من مناهله العلميــة، و يتقبس من مدنيته الماديـــة، فوقف فيما وقف عليه على هـــذه الميتولوجيا، و وجد دينه ماثلاً فيها، فلم ينبس بكلمة، لأنه رأى الأمر أكبر من أن يحاوله، و لكنه اسـتبطن الإلحـاد، و تمسك به، متيقناً أنه مصير إخوانه كافة، متى وصـلوا إلى درجته العلمية].

يظهر أن الأستاذ فريد وجدي، و الـذين بـاح بالاقتـداء بهم عند نقل هـــذه الأفكـــار منهم، و هم أهل العلم الحـــديث الغربيـــون، لا يؤمنـــون على زعمه بالأديــــان المنزلة السماوية، و يستدلون من مشابهة بعضها بعضاً، على أنها من موضوعات البشر، مشتقة الأصول بعضها من بعض، و إسنادها إلى الله تعالى كذب، و دجل.

لكن تشابه الأديان السماوية في أصـولها بعضـها مع بعض ضـروري، لكـون الله واضـعها جميعـاً، و كونه لا ينـاقض نفسه في أديانه التي دعا إليها عبـاده في أزمنة مختلفـة، كما ناقض الأسـتاذ فريـد، الـذي اعتـبر تشابه الأديـان مع بعضها من عيوبها المزيِّفة نفسَـها، و اعتـبر هـذا التشـابه بعد أن عُيِّن في الوظيفة الأزهريــة، و تــولى الـدفاع عن الدين، من فضائلها، مناقضة خالصة من غـير أن يرجع عن رأيه في مقالته التي كتبها رداً عليّ.

فـــانظره، مع ما كتبه في الجـــزء الســـابع، من المجلد السابع، من (مجلة الأزهر)، يقـول، و هو يمتـدح الإسـلام: [و من الوسائل التي تذرع بها الإسلام للتقريب بين الأمم المختلفـة، ما نص عليه كتابه في مسألة الإيمـان برسـالة محمد خاصــة، و رسـالات المرسـلين عامــة، فقد صـرح سبحانه و تعالى أنه لم يرسل خـاتم رسـله بـدين جديـد، و لكنه أرسل بالــدين الــذي أنزله على جميع من تقدمه من المرسلين، فقال تعالى: ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا و الذي أوحينا إليك و ما وصـينا به إبـراهيم و موسى و عيسى أن أقيموا الدين و لا تتفرقوا فيه<358> كبر على المشـركين ما تـدعوهم إليه الله يجتـبي إليه من يشـاء و يهدي إليه من ينيب و ما تفرق الذين أوتوا الكتــاب إلا من بعد ما جائهم العلم بغيا بينهم و لولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسـمى لقضى بينهم و إن الـذين أوتـوا الكتـاب من بعدهم لفي شك منه مريب فلذلك﴾ أي لتوحيد الـدين، ﴿فادع و استقم كما أمـرت و لا تتبع أهـواءهم و قل آمنت بما أنـزل الله من كتـاب و أمـرت لأعـدل بينكم الله ربنا و

الفردة، و إنما تسمى "الكـترون"، أي أجـزاء الكهربـاء. و بـالنظر إلى أن الكهربـاء قـوة من قـوى المـادة، فـإذا خـرجت "الكـترون" من المـادة انفصلت القوة عن حيزها، و بقيت بلا مادة.

قال الفيلسوف: و منه يعلم عدم صحة قول الأوائل بعدم وجـود العـرض مجرداً عن الجوهر، و كـان من الممكن قبل هـذا لـذكاء عـالٍ، أن يتصـور قوة بلا جوهر؛ ثم فـرع على هـذا تـبين عـدم وجـود المـادة من قـديم، و كون ما ظن مادة، عبارة عن قوة متكاثفة.

قال: إن هذه القوة أيضاً قابلة للفنـاء، بـالانحلال إلى الأثـير، فهي تمثل المرحلة المتوسطة بين خـروج المـادة من ماديتهـا، و تحولها تمامـاً إلى الأثير.

و قـال أيضـاً: إن الأجـزاء الصـغرى، الـتي يرميها الجسم من نفسه حـال تفرقه المستمر البطيء، و التي هي أجزاء أجزائه الفردة، حائزة لسرعة مدهشة لا تــذكر بجانبها السـرعات المستحصـلة بالوسـائط الحاضـرة، فالمرمى الخارج من المدفع يصل من الأرض إلى القمر في خمسة أيام تقريباً، و هذه المرميات تصل إليه في أربع ثـوان؛ فالمـادة تحتـوي قـوة عظيمـــة، مخزونة في داخل أجزائها الفـــردة، و كل جـــزء متشـــكل من منظومة عناصر لا تقبل الـوزن، مسـتقل بفضل الموازنة الموجـودة في حركات أجزائه الدوريـة، و قواها الجاذبة و الدافعـة، فهو يشـبه منظومة شمسـية تـدور حولها سـياراتها؛ فلو أمكن تفريق عـدة كيلو غـرام من المـــادة، بـــدلاً مما وفق إليه الآن من تفريق واحد في الألف من ميلي غرام منها، لكان ملكنا منبع قوة، تكون قوة ما نملكه من منـاجم الفحم بالنسبة إليها في حكم العدم.

و قال أيضاً: [لا يكون من حظ عـالم يجد سـبيلاً إلى تفريق أجـزاء غـرامٍ واحد من المادة دفعة أن يرى نتيجة تجربته، بسبب كون الاشتغال شديداً لحد أن لا يبقى، و لا يــذر دار اشــتغاله، و لا الــبيوت المجــاورة لها مع سكانها إلا و يقلب كلها غباراً].

و قال غـيره: [في غـرام واحد من الأدروجين قـوة فاعلة تكفي لإسـعاد جميع أساطيل الإنكليز إلى شواهق جبال استكلندا]*.

أقـول: إن ما ما ذكـره "جوسـتاف لوبـون"، و لخصـته أنا في اكتشـافاته الحديثة، المتجلية فيها عظمة قدرة الله تعالى، كما يكـون ضـربة قاضـية على العقيدة المادية، القائلة بعدم زوال المادة، يكـون ما قاله من عـدم وجود المادة قدماً، و كونها عبـارة عن شـكل من أشـكال القـوة، و كـون الذكاء العالي لا يأبى تصور قوة مجردة عن الجوهر، و تبين عدم صحة ما اعتقد إلى الآن من كــون العطالة من أخص أوصــاف المــادة، لانطــواء أجزائها الفـردة على قـوة عظيمة ضـربة قاضـية على ما كنا نعلمه إلى الآن، و يعلمه علماؤنا أيضاً من عـدم إمكـان قيـام العـرض بنفسـه، غـير محتاج إلى محل يقوم بـه، و قد كنا مثلنا الاسـتدلال على وجـود الله من أفعاله في الكـون، بالاسـتدلال من وجـود أوصـاف المـادة على وجـود المادة، كما استندنا عند القـول بعـدم صـحة أن يكـون الفاعل في نظـام العالم هو المادة، إلى كونها عاطلة.

لكن علماء الغرب، الـذين منهم "لوبـون"، لا تغـزر عنـدهم قـوة المنطق غــزارة قــوة الاكتشــافات، و معــنى هــذا أن الكاشف إن أصــاب في اكتشـافاته فقد أخطأ في اسـتنتاجاته منهـا، و ليس نقض ما تعلمـه، و يعلم علماؤنا من السـهولة بمكـان، كنقض ما يعلمه علمـاء التجربـة؛ و الاستنتاج الصحيح من تلك الاكتشافات لا يدل على عدم وجود المادة من قديم، بل على وجود مادةٍ للمادة هي الأثـير، و على كـون بعض أوصـاف المادة مثل العطالة وصفاً له في الحقيقة، و هو محل القوة التي تتجرد عن المادة بعد تفرقها إلى أن تنحل في الأثير؛ و على هـذا فسـمِّ الأثـير إن شئت المادة الأولى، و اعتـبر المـادة الأولى المنحلة في الأثـير مـادة ثانية، و الثانية مثل الحديد للسيف، و الخشب للسرير مادة ثالثة.

و لا صحة مطلقاً لكون المـادة عبـارة عن شـكل من أشـكال القـوة، و لا لإمكـان وجـود القـوة مجـردة عن المحـل، الـذي تقـوم بـه، كالصـفة بلا موصوف.

و لا يصح عد "الكترون"، الذي ترميه الأجزاء المفردة للمادة قوة مجـردة عن المادة، أو عرضاً قائماً بنفسه، حتى إن الأثير الـذي يقـول "لوبـون" بانحلال الكترون إليه، و الذي يلزم لهذا أن يكون أرق من الكترون، ليس بعرض مستغن عن المحل، أو قوة مجـردة عن المـادة، لكونه نفسه محلاًّ للأضواء الواصـلة إلينا من الأجـرام البعيـدة؛ و الـذي يـدل الكشف الجديد على عدم صحته من المعتقدات القديمة يلزم أن يكـون هو عد الكهربـاء، أو أجزائها المسماة "الكترون" قوة محضـة، خالية عن المـادة، لا اعتقـاد عدم وجود القوة مجـردة عن المـادة، أو هـدم وجـود العـرض مجـرداً عن الجوهر.

----

* كنت كتبت هذا البحث من الكتاب قبل نشـوب الحـرب العالمية الثانيـة، أو بعد نشـــوبها، و قبل انتهائها بـــانهزام اليابـــان تحت القنابل الذرية الأمريكية.

ربكم لنا أعمالنا و لكم أعمالكم لا حجة بيننا و بينكم الله يجمع بيننا و بينكم و إليه المصير].

نصت هذه الآية على أن وظيفة النبي ﷺ إعادة ما سبق به الوحي على ألسنة جميع المرسلين من الدين الحق، و الصراط السوي، فحرفه أتباعهم، و خرجوا به عن حقائقه].

نرجع إلى التنديد بطيش أذناب العلماء الذين لا ناقة لهم في وادي العلوم و لا جمل.

و انظر إلى قول الشاعر المصري محمد إحسان المحامي، الذي تحدى بعلم الغربيين أنبياء الله و معجزاتهم صلوات الله و سلامه عليهم، و قد نقلناه أيضاً في (353 جزء أول):

النبي الجديد، أو نبوءة عن المستقبل:

قام في الناس نبي إنما	شأنه ليس كشأن المرسلين
وحّد الناس، و قد فرقهم	كافة الرسل على مر السنين[167]
جاءهم من غير إنجيل، و لم	يأتهم بالوحي جبريل الأمين
لم يروا معْه عصا موسى، التي	تلقف الإفك، و سحر الساحرين<359>
دينه العلم، و آيات النهى،	آية في الناس تهدي المبصرين
معجزات العلم، قد أوفت على	معجزات الدين في ماضي القرون
إذ أراهم كيف يُحيي علمه	ميتا، لولاه وارته المنون
خاطبوا المريخ، حتى إنه	سمعوا المريخ في صوت مبين
و رأوا منه الذي أدهشم،	قدرة العلم على جنس الجنين
آمنوا بالعلم ديناً، و هدى،	ليس بعد العلم للأفهام دين

فجاء لما نشرته (الأهرام) آية في النزق، و الحمق، و الجهالة؛ و لم أر مثله أثنى على العلم بلسان الجهل.

و الحال أن العلماء الغربيين الذين فتنت علومهم هذا الشاعر، و جننته، لا يستنكفون أن يقولوا بكل صراحة أنهم لا يعلمون شيئاً، و لم تصل علومهم إلى حقيقة ذرة من الكائنات[168]؛ فالماديون الذين يلزم أن يكونوا أعلم الناس بالمادة، لا يعلمونها، و لا القوة.

و قد نص زعيم ملاحدة الماديين المتأخرين "بوخنر"، فقال في كتاب (القوة و المادة)، في خلاصة الفصل الخامس: [إننا كما لا نعرف القوة ما هي، في حد ذاتها، لا نعرف أيضاً ما هي المادة في حد ذاتها].

و قال الفيلسوف "جوستاف لوبون" في كتابه (الأفكار و العقائد): [العلم<360> الذي أفلت من يوم إلى يوم من العقيدة خليط بها بعد، و هو تابع لها في جميع الأمور، التي لم يعرفها الإنسان حق المعرفة كأسرار الحياة، و منشأ الأنواع، و النظريات المتبعة فيها لا قيمة لها غير سمعة الأساتيذ، الذين أفادوها في شكل الدساتير].

و قال هذا الفيلسوف في كتابه (تكمل القوة)، نقلا عن الرياضي الكبير "لوسيه بووانكاريه": [النظريات الكبيرة، التي قد كانت قُبلت في صورة عمومية، و اكتسبت موافقة المجربين جميعاً ما هي اليوم بموجودة، ففي العلوم الطبيعية بعض ثورات، ففيها مساغ لكل نوع من أنواع الجرأة؛ و لا يرى أي قانون ضروريا، بحيث لا يقبل المسامحة، فلعلنا نشهد فعل الهدم أكثر من فعل قطعي، و الأفكار التي كانت لأسلافنا متأسسة على أمتن ما يكون، موضوعةٌ اليوم تحت البحث، و قد أصبحت فكرة إيضاح جميع الحادثات في صورة ميكانيكية، تترك الآن حتى أن مبادئ العلوم منظور فيها، فقد زعزعت حادثات جديدة اعتقادنا في قيمة ما ينظر إليها؛ كقوانين أساسية مطلقة].

و نقل عنه أيضاً: [إن مبدأ بقاء القوة، و محفوظيتها العالميّ المعروف، كاد ينمحي، و لم يبق منه غير حديث أن هناك شيئاً يبقى دائماً، و ثابتاً].

و قال أيضاً في ذلك الكتاب: [إن النظريات العلمية كانت لا تخلو دائماً من أن يُختلف فيها، و كانت تدرس بعد مدة طويلة، و لكن ما كانت تترك مراكزها لمذاهب جديدة إلا بعد تأسس هذه المذاهب في صورة متينة، و اليوم ماتت تلك النظريات القديمة، أو كادت، و لم يتأسس بعدُ ما يقوم مقامها من النظريات، و الإنسان الحاضر أسرع في التخريب منه في الإنشاء، فمواريث الماضي عبارة عن الظلال؛ فالآلهة[169]، و الأفكار<361>، و العقائد ينمحي بعضها إثر بعض، و ستحدث إنهدامات، و تتراكم أنقاض كثيرة إلى أن تحصل مبان جديدة، تستند إليها أفكارنا، فنحن في عصر تخريب و ثورة].

---

[167] يكذب الشاعر قبل غيره زميله، في الافتتان بعلوم الغرب، الذي نقلنا قريباً قوله في "مجلة الأزهر"، و تمام النقد على هذا الشعر الجاهلي الحديث مر في (353 جزء أول).

[168] فليس الله تعالى كمصارع فاق أقرانه، و كان يعلم من حيل المصارعة ستمائة حيلة، فعلمها أحب تلامذته إليه، إلا واحدة ادخرها لنفسه، فبعد أن تعلمها التلميذ، و اشتد ساعده، تحدى أستاذه ذات يوم، و دعاه فعلاً إلى المصارعة، لكن الأستاذ صرعه بتلك الحيلة الواحدة، التي احتفظ بها لنفسه؛ على ما حكاه الحكيم، و الشاعر الكبير الإيراني، الشيخ سعدي، في كتابه (كاستان).

فأستاذ المصارعة المذكور في الحكاية علم التلميذ، الذي سيكون له خصماً مبيناً، خمسمائة و تسعا و تسعين مما يعلمه، و استبقى واحدة؛ و الله سبحانه و تعالى لم يعلم الإنسان واحداً من ستمائة مليون، و لا بيليون من علومه، و مع هذا يوجد من أفراده في الشرق من سولت له نفسه أن يباري الله تعالى، لكن لا بعلمه نفسه، بل بعلم علماء الغرب.

[169] يحتمل أن يكون كناية عن زعماء المذاهب العلمية، و يحتمل أن يريد به الآلهة الدينية؛ و على الاحتمال الثاني، فات هذا الفيلسوف الملحد - بالرغم من علمه و حكمته- أنه إن لم تكن الحسبانية اللاأدرية مذهبا حقيقاً للاعتناق، فيجب أن يبقى شيء واحد متعالياً عن الامحاء، و الانهيار فوق الفانيات، و يجب أن يكون ذلك الواحد الباقي هو الله؛ فنحن نرد على الفيلسوف هذه النقطة، و نتخذ ما عداها سنداً ضد الملاحدة، المعتزين بعلومهم القديمة، و الحديثة؛ و لا يضرنا أنه نفسه أيضاً منهم، و إنما يضرهم إياهم، لكون الشاهد ضدهم من أنفسهم.

و قال "ريشه"، فيما كتبه مقدمة لكتاب "ماكسول": [لماذا لا نعترف بأن العلم الذي نفتخر به عبارة عن الظواهر[170]، و لا ندرك نحن حقائق الأشياء؟

و ليست القوانين التي تدير المادة الجامدة، أو ذات الحياة، قابلةً للتقرب من عقولنا.

إن الحجر المرمي إلى الفضاء يعود ساقطاً، لماذا؟

لقول "نيوتن" بسقوطه بواسطة الجاذبية التي تتناسب مع الكتلة و المسافة، لكن هذا القانون ما هو إلا بيان حادثة من دون تعريف علتها، و هل يفهم أحد هذا الاهتزاز الجاذب المسقط للحجر؟

إن سقوط الحجر حادثة عادية، لحد أنها لا تثير شيئاً من دهشتنا، لكنها في الحقيقة لم يكن لعقل أحد من البشر أن يفهمها، و هو شيء عادي عمومي، معترف به، إلا أنه غير مفهوم أيضاً، كجميع الحادثات الطبيعية بلا استثناء، و نحن نعيش في حادثات تتعاقب حولنا من دون أن نفهم واحدة منها فهماً مطابقاً للواقع، حتى إن أبسط شيء منها يتضمن سراً غامضاً جداً.

فلماذا تركب الأدروجين مع الأوكسجين؟

و من منا فهم جيداً لفظ التركب هذا، أعني حدوث جسم ثالث مختلف عن الجسمين بزوال خواصهما؟

و إذا سئل عالم من علماء الطبيعة: ما هي العلة التي تمسك الأجزاء الفردة بعضها مع بعض لقطعة من الحديد؟

يجيب: بأنها القوة المسماة بالماسكة.

و إذا سئل: ما القوة الماسكة؟

يضطر إلى القول: بأنه لا يعرف شيئاً بهذا الشأن.

و إذا سئل كيميائي: لماذا يمتزج بعض الأجسام مع بعض، إذا وضعناهما جنباً لجنب؟

يكون جوابه: بسبب القوة المجهولة، التي يعبر عنها بالعلاقة الكيميوية، و نحن لا نعرف ما هي، و إنما نحسن بعض آثارها].

و قال "هاري بووانكاريه"، في كتابه (العلم و الافتراض): [الحقيقة العلمية<362> في نظر المشاهد السطحي تعتبر خارجة عن متناول الشكوك، و عنده أن المنطق العلمي غير قابل للنقض، و أن العلماء إن أخطأوا أحياناً، فلا يكون لهم ذلك؛ إلا لأنهم لم يراعوا قواعده، و الحقائق الرياضية في نظره مشتق من عدد قليل من القضايا البديهية بسلسلة من الأدلة المنزهة عن الخطإ، و هي واجبة في رأيه ليس علينا فقط، و لكن على الطبيعة أيضاً.

هذا هو أصل الثقة العلمية لأناس كثيرين من أهل الدنيا، و للتلاميذ الذين يتلقون مبادئ علم الطبيعة، و هذا جهد فهمهم للدور الذي تؤديه التجربة، و الرياضيات؛ و هذا هو أيضاً غاية فهم كثير من العلماء، الذين كانوا يحلمون منذ مائة سنة أن يبنوا العالم باستخدام أقل ما يمكن من المواد المستمدة من التجربة.

و لكن لما تروّى العلماء قليلاً لاحظوا مكان الافتراضات من هذه العلوم، و رأوا أن الرياضي نفسه لا يستغني عنها كذلك.

حينذاك سأل بعضهم بعضاً: هل كانت هذه المباني على شيء من المتانة؟

و تحققوا أن نفخة واحدةً، تكفي لجعل عاليها سافلها، فمن ألحد على هذا الوجه، كان سطحياً أيضاً].

أقول: فليقرأ الأستاذ محمد إحسان السطحي!

و قال "وليم كروكس"، رئيس المجمع العلمي البريطاني، في خطبة له في المجمع المذكور، (ص:8)، من مجموع خطبه: [متى امتحنا من كثب بعض النتائج العادية للظواهر الطبيعية، نبدأ بإدراك أنه إلى أي حد هذه النتائج، أو النواميس -كما نسميها- محصورة في دائرة نواميس أخرى ليس لنا به أقل علم؟

أما أنا فإن تركي لرأس مالي العلمي الوهمي قد بلغ حداً بعيداً، فقد تقبض عندي هذا النسيج العنكبوتي للعلم، كما عبر به بعض المؤلفين، إلى حد أنه لم يبق منه إلا كرة صغيرة، تكاد لا تدرك].

و ذكرنا فيما سبق قول "أوليورلوج" عن "هيوم"، إنه كان لا يقبل مذهب المادية معتبراً له إيضاح الأشياء على وجه يبعث على الاطمئنان، و كان يشدد ضد الإنكارات التي لا دليل عليها المتعلقة بمسائل فوق قدرتنا.

و يقول<363>: [إن تعلُّم حدود قوتنا ذروة الحكمة البشرية، فليس من حقنا أن نناقش وجود جوهرٍ للمادة، أو الروح، و عدم وجوده].

و يقول في إرجاع الكائنات، و جميع الحادثات على مذهب المادية إلى المادة، و الحركة: [إن الأشكال التي نشاهدها على وجه الأرض، التي هي بمنزلة حُبيبَة الغبار من العالم، يمكن أن تكون عبارة عن نوعين من أنواع الوجودية اللامتناهية، و التي لا نستطيع أن نتصورها، فكما أن الدساسة العائشة في بطن التراب، الموضوع في قصرية موضوعة على إحدى روازن بيت من بيوت "لندن"، لا تطلع على الحياة الجارية في هذا البلد العظيم، يحتمل أن لا نطلع على أنواع تلك الموجودات، مع كوننا غارقين فيها].

و نحن تتميماً لهذا البحث المسجّل على عجز الإنسان في علمه أمام عظمة علم الله، و عظمةِ العالَم، الذي هو مربوب ذلك العلم، لحد أن لا يكون الإنسان و علمه شيئاً مذكوراً، نريد أن نلخص هنا آراء أجلة فلاسفة الغرب، الحائرة في أقرب ما يكون منهم، و قبل علماء الغرب، قال عالم الشرق:

العلم للرحمن جل جلاله،	و سواه في جهلاته يتغمغم
ما للتراب، و للعلوم فإنما	يسعى ليعلم أنه لا يعلم

و أنا أقول: إن الإنسان الذي يدرك ما يدرك، و لا يدري كيفية إدراكه، لا يكون من حقه أن يدعي العلم؛ فإن علم، فلا جرم أن علمه ليس من نفسه، و إنما أُلقي إليه.

ثم أقول: إن الإنسان ينظر إلى نفسه، و إلى ما حوله خارجاً عنه قريباً، أو بعيداً؛ و يدرس هذه الأمور، فيحص العلم من ذاك الدرس و النظر، و يرى فيما حوله الكثرة، و في شخصه الكثرة و الوحدة معاً، لأنه يرى جسمه متركباً من أجزاء كثيرة.

و مع هذا، فصاحب هذا الجسم واحدٌ لا يتجزأ، فيسمِّي ما يتكثر، و يقبل القسمة مادة، و ما لا يقبل القسمة و التعدد نفساً، أو روحاً<364>.

و أنت ترى أن عقلاء البشر، قديمهم، و حديثهم لفي حرج، و عناء عظيمين في أمر هذين، هل هما موجودان في خارج الأذهان، أو أحدهما موجود، و الآخر معدوم، أو هما معدومان، و لكنا نزعمهما موجودين زعماً مبنيا على الوهم و الخيال.

و إذا كانا موجودين، كما إذا قلنا: إن الإنسان مركب من الروح و الجسد، فكيف يتصل أحد هذين الأمرين بالآخر،

---

[170] و في القرآن الحكيم: ﴿يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا...﴾، الآية.

فيحصل منهما فرد واحدٌ من أفرادِ الإنسان، مع كونهما متخالفين، و متباعدين، لا تجانس بينهما أصلاً، لكون أحدهما مادياً، و الآخر معنوياً مجرداً؟

و كذا الإدراك الذي يحكم به الإنسان في الأشياء، كيف يصل، مع كونه غير جسماني إلى جسم من الأجسام، فيتعرفه، و يحكم بوجوده؟

و فضلاً عن كون اتصال الروح بالبدن، و حصول الوحدة الشخصية منهما أمراً عَجَزَ عن فهم كيفيته العلماء، القائلون بوجودهما.

فإن العلماء غيرَ المعترفين بموجود سوى المادة، و الماديّ عاجزون عن إيضاح اتصال الجواهر الفردة "موناد"، بعضها ببعض، و تشكل أي جسم منها، و ذاك الجسم متميزين أحدهما عن الآخر.

فماذا السبب في الاتصال بين أجزاء الجسم الواحد، و الانفصال بين الأجسام؟

فإن كان بين الجواهر الفردة، التي يتركب منها الجسم تجاذب بالطبع، فماذا السبب إذن في أن لا يكون جميع الأجسام جسماً واحداً لا يقبل الافتراق و الانقسام بطبعه، ما دامت الأرواح المفرقة بين الأجسام ذوي الحياة بعضها عن بعض، غيرَ موجودةٍ عندهم، و لا الإرادة الإلهية المفرقة بين الأجسام مطلقاً؟

و إن لم يكن بينهما تجاذب، فماذا السبب في حصول الأجسام بتركب الجواهر الفردة، التي كانت يجب أن تبقى شتاتاً، و لا يتكون الهيأة المنتظمة المسماة بالعالم؟

فمجرد هذه الحالة، يدفع العاقل إلى الحكم بوجود مفرق بين الأشياء، جامع بين أجزاء كل شيء على حسب إرادته، فهو الذي أنشأ السماوات و الأرض.

و عقلاء الدنيا عاجزون حتى عن إدراك كيفية إنشائهما، مفترقون على آراء و مذاهب فلسفية متباعدة، ما بين مُشرّق و مغرِّب.

فيفهم من هذا، أن منشئ السماوات<365> و الأرض كما شاء، أنشأ عقول العقلاء أيضاً، كما أراد، و وزعها بينهم كما أراد.

فالماديون، الذين ينكرون الله تعالى، ينكرون أيضاً جميع ما هو غير مادي، مثل النفس، و العقل، و يتمسكون بشدة اتصال هذين الأمرين بالبدن؛ فالنفس عندهم غير متميزة عن المخ، و الأدراك عبارة عن الحركاة الخفية، غير المشهودة لأدق ألياف المخ، و الفرق بين النفوس راجع إلى الفرق بين الأدمغة؛ أما النفس -و تسمى الروح أيضاً- فليست إلا محصلة الميكانيكية العضوية.

و دليل القائلين بوجود النفس: أن في كل فرد من أفراد الإنسان شيئاً يشعر به ذاتَه، و يقول عنه: "أنا"؛ و هو لا يتغير بمرور الزمان، كما يتغير بدنه، حتى إن بدنه في حالته الحاضرة غيره بالمرة في السنة الماضية، فهو ذهب شيئاً فشيئاً، و جاء مكانه بالأغذية بدن آخر، مع أن الإنسان في الخمسين من عمره يشعر بأنه عين الإنسان في كهولته و شبابه، و لهذا يجازَى بأعماله السابقة، و لا يقال إنه غير فاعلها.

و هذه النفوس، هي التي تدرِك، و تريد، و تحس باللذة، و الألم، و ليس المخ هو المدرِكَ نفسَه، لكون المدرك واحداً غير متجزئ، بالرغم من تعدد عناصر المخ، و كثرة أجزائه، حتى إن في طبقته القشرية -على ما قالوا- ألف مليون حجرة، و أنه يتغير مع البدن، الذي هو من أعضائه، فيبلى، و يتجدد كسائر الأعضاء، فليس هو المدرك الذي لا يتغير، و إنما آلة للإدراك، فقد شبهوه بالبيان، و النفس بالعازف الفنان.

فلا شبهة في وجود النفس، المعبَّر عنها بـ "أنا"، و التي هي مصدر الإدراك، و الإرادة؛ بل هي أول موجود يتعرفه الإنسان، لشدة اتصال الإدراك بها، و هي أي النفس، و الإدراك من جنس واحد، غير مادي؛ أما المادة فبينها و بين الإدراك تناف و تباعد، فهي لا تدرِك حتى قالوا: "و لا تُدرَك أيضاً"، أي لا يصل إليها الإدراك، لكونهما غير متجانسين.

و من هنا كان من الفلاسفة من أنكر المادة -و هم متقابلون مع الماديين، الذين ينكرون النفس؛ و إنكار الأولين ليس بأعجب من إنكار الآخرين-، قالوا: "نحن لا نخرج منا و من شهوداتنا النفسية، فلا مادة وراء الروح، و لا شيء في اعتقادنا الراسخ لحقيقية<366> المادة، و وجودها المستمر المتميز".

"مثلا: نؤمن بأن الشمس التي نراها كل يوم، عين الشمس القديمة، لكن اعتبار شهوداتنا المتشابهة شهوداً واحداً وهمٌ؛ و السائق إلى ظن أن مشهوداتنا هذه لم يطرأ عليها الانقطاع، حتى أنها موجودة أيضاً في غياب حواسنا، هو ذلك الوهم".

و منهم من أنكر النفس، و المادة معاً؛ أما نفي المادة فقد عرفته.

و أما نفي النفس؛ فقد قيل فيها كما قيل في المادة: "إن حصول أي معنى حقيقي، يتوقف على الانطباع، مع أنه لا انطباع، ناظراً إلى أي معنى الجوهر؛ فنحن لا نعرف جوهراً جسماً، أو نفساً".

هذا، و أكثر من نقلنا قولهم من الفلاسفة في مشكلة اتحاد النفس بالبدن، هم القائلون بكونهما جوهرين متخالفين؛ و مذهب البعض منهم، كـ "اسبينوزا"، و "ليبنتز" أن الجوهر واحدٌ، و أنه لا منافاة بين طبيعتي النفس و البدن.

و على هذا لا يظن زوال الإشكال، إذ ليس من السهل أيضاً فهم تأثير أحد الجوهرين من جنس واحد في الآخر.

قال "كوويدر": [إن ترائي نقل الحركة من جسم إلى آخر، كـ "كرتي بيلاردو"، موضحاً لنا منشأهُ اعتيادنا، الحاصل من مصادفته في كل مكان].

و قال "كانت": [مسألة كيف تكون المقابلة، و المناسبة بين الجواهر، مشكلة؛ و لا شبهة في أن حلها خارج عن ساحة العلم البشري].

و قال "مالبرانش": [لا الروح تتحد بنفسها مع البدن، و لا البدن يتحد مع الروح، و لا رابطة بينهما؛ و الذي يربط أحدهما بالآخر هو الله].

و قال: [ما دمتم لا ترون علاقة رابطة بين حركات أدمغتكم، و بين الحس الفلاني، و الفلاني؛ فتتبين المراجعة لقدرة لا تصادفونها في هذين الموجودين؛ فالله هو الذي يعلم ما تحتاج إليه حركات أعضائنا من الأمور، و يقدر على صنعها، فإرادته جارية على أن توجد تهيجاتي المعينة عند وجود اهتزازات روحية في دماغي، و بالأعم على أن تكون عوارض الروح و البدن<367> متناظرتين، و لا تزال تجري؛ فهذا هو اتحاد الجزئين، اللذين رُكّبنا منهما، و هذا ارتباطهما الطبيعي].

و قريبٌ منه، و أبدع، ما ذهب إليه "ليبنتز"، من أن اتحاد النفس، و البدن، مبني على التناسق الأزلي (آرسوني بره أنا بلي)، فهما متفقان أكثر من أنهما متحدان، بمعنى أن الله تعالى قدر عند خلقهما أن يكونا مستقلين في حركاتهما، و متفقين معاً.

فلا تأثير من أحدهما في الآخر، و إنما توافقٌ تام، لا تقل عن توافقهما على تقدير تأثير كل منهما في الآخر، و اشتراكهما بحيث تنتقل كيفيات أحدهما إلى الآخر، كما توهمه جمهور الفلاسفة.

و مثّله "ليبنتز" بـ: [ساعتين تدقان دائماً في آنٍ واحدٍ معاً، و تعلنان الوقت الواحد من غير تأثير أحدهما في الأخرى في هذه المعية، و إنما صنعهما صانعهما على أن لا تختلفا في سيرهما قيد شعرة].

و هذا القانون الذي قال به "ليبنتز"، أعني التناسق الأزلي، غير مختص بالنفس، و البدن؛ بل قانون كبير عنده، شامل لجميع أجزاء العالم الفردة[171] في مناسبة بعضها ببعض، فلا تأثير، و لا تأثر بينها أصلاً، لكون كل منها بسيطاً، لا روازن لها، حتى تدخل منها أشياء و تخرج، و إنما حصول أثر الواحد "موناد" في الواحد الآخر، بتدخل الله[172].

على معنى أنه تعالى أراد في تنظيم الأشياء أن يراعي الواحدَ عند تنظيم غيره، و أن يراعي غيرَه عند تنظيمه، فيتوازن الجميع.

و من ثمة قال هذا الفيلسوف: [لو أن أحداً اكتشف جميع مطويات واحد "موناد"، لقرأ فيه تاريخ العالم بتمامه، و إلا فكيف يتشكل كلٌّ منتظمٌ، أعني هيأة الكائنات من هذه الوحدات البسيطة، المستقلة؟

و كيف توضح<368> النظم الجزئية في داخل ذلك النظام الكلي؟

و هذا ما سماه التناسق الأزلي]؛ "آرموني بره أتا بلي".

و رجحه على ما ذهب إليه بعض المتأخرين من نفس العالم الكلية، المبتلعة لنفوس الوحدات.

أقول: و الذين قالوا بنفس العالم الكلية اختاروها، لتتسنى له الوحدة الجامعة لشتات كثرته، كما تسنت للإنسان بنفسه، على الرغم من كثرة أجزائه البدنية، فيستقلّ العالم بنفسه هذه في مشيته المنتظمة.

و لم يختره "ليبنتز"، لأن العالم لا يستغني بنفسه الجامعة لشتات كثرة أجزائه عن الله، كما لم يستغن الإنسان.

و بعد أن كان الله موجوداً، فهو الكافي لتنظيم العالم بالطريق الذي ذكره الفيلسوف، أعني وضع قانون التناسق الأزلي، من غير حاجة إلى القول بنفس العالم الكلية، التي لا دليل عليها سوى حاجة العالم إلى الانتظام بين أجزائه.

و قال "داويد هيوم": [كل إنسان يتوهم له نفساً بسيطةً، متحدةً في ذاتها، يعبر عنها بقوله "أنا"، مع أن شهوداتنا متمايزة، قابلة للتفريق؛ فكيف يرتبط بعضها مع بعض، و يحصل منها "أنا" المتحد؟

و توضيحه: أن الذاكرة تعيد لنا خيالات إحساساتنا الماضية، فتتشكل منها سلسلةٌ، و تدور الذاكرة بسرعة على حلقات هذه السلسلة، بفضل الاعتياد، و ينجر الأمر إلى أن يُرى لنا تتابع الأجزاء، المتمايزة، كأنها ملتحمة الأطراف بعضها مع بعض، بمنظر الكل المتصل، و تمتد السلسلة المركبة من الأجزاء الماضية و الحالية، إلى جانب المستقبل أيضاً قبل وقوعه، فاللذة و الألم

[171] إلا أن هذه الأجزاء الفردة، التي يعبر عن كل واحد منها "موناد"، ليست أجزاء فردة مادية، بل صورية، راجعة إلى القوة.

[172] يذكرني هذا القانون الذي وضعه هذا الفيلسوف الكبير الألماني، قول المتكلمين الأشاعرة، باستناد الكائنات كلها إلى الله تعالى، من غير واسطة، فلا تأثير للأشياء بعضها في بعض، و لا علية، و لا معلولية بينها؛ و لعل الفيلسوف أخذه منهم، و أوضحه إيضاحاً بديعاً.

الحاليان، كما يرجعانني إلى أمثالهما السابقة يُريانني أيضاً ما سيقع منهما بعد الآن.

فمع كون "أنا"، مجموعة شؤونات باطنية، يُرى يتأثير قوانين المخيلة، كأنه جوهر بسيط، و يرجع اعتقاد أن روحي موجودة أيضاً -في حين أنها لم تحسَّ، و لم تدرك، و لم تشعر بنفسها-، إلى اعتقاد إمكان دوام هذه الحالات].

أقول: لقد أبدع هذا الفيلسوف، الذي لا ينقص ذكاءه الواسعُ غيرُ هداية الله إلى<369> الحق، في تصوير المجودات، بل أظهر الموجودات، و أبهرها على صورة المعدوم.

و كنت نقلت قوله هذا من قبل في مقدمة الكتاب (419-420، جزء أول)؛ و قلت: فكأن "هيوم" اعتبر "أنا" كالحركة، بمعنى القطع المعروفة في كتب المتكلمين، و التي لا وجود لها في الخارج.

فإن الحركة كيفية، بها يكون للجسم توسط بين المبدأ و المنتهى، مستمر لا يجتمع مقدمه في مؤخره، و بها يحصل الجسم في حيز، بعد أن كان في حيز آخر.

و تسمى الحركة بمعنى التوسط، و حقيقتها أمر واحدٌ متصل في نفسه، منقسم بحسب الفرض على قياس المسافة و الزمان.

و قد تطلق الحركة على ما يتوهم من الكل المتصل، الممتد بين المبدأ و المنتهى، و هي الحركة، بمعنى القطع.

و لا وجود لها في الأعيان، لأن للمتحرك نسبة إلى المكان الذي تركه، و إلى المكان الذي أدركه؛ فإذا ارتسمت في الخيال صورةُ كونه في المكان الأول، ثم ارتسمت قبل زوالها عن الخيال صورة كونه في المكان الثاني، فقد اجتمعت الصورتان في الخيال، و حينئذٍ يشعر الذهب بالصورتين معاً على أنهما شيءٌ واحدٌ.

ثم قلت: و يرد على "هيوم"، أن في كلامه اعترافاً بوجود الذاكرة، التي تنسج من الشهودات سلسلةً، حلقاتها ملتحمة الأطراف، و التي تبقى بعينيتها إلى آخر الحياة، فتكون الذاكرة هي المعبر عنها بـ "أنا" عنده، إن لم تكن هي الروح[173]، و هو خلاف المفروض على مذهب "هيوم"، الذي لا يعترف بوجود أي شيءٍ، لكونه حسبانياً، مؤسس الحسبانية الأخيرة في الغرب.

و وافقه -أي "هيوم"- على هذا الرأي "استوارت ميل".

ثم اعترض على نفسه، قائلاً: [يجب إما أن يكون "أنا"، أعني الروح، شيئاً غير سلسلة الإحساسات، و إمكان<370> الإحساسات، أو يُقبَل كون ما فرض عبارة عن سلسلة الإحساسات قد يشعر بنفسه، حال كونه سلسلة].

و منشأ إنكار "هيوم" معنى "أنا" المتحد، و إرجاعه إلى سلسلة الإحساس المخيلة، كونه من التدريبيين؛ الذين قال عنهم "بول زانه"، في (المطالب و المذاهب): [إن المذهب التدريبي ينتهي إلى الحسبانية اللاأدرية].

فأصحاب هذا المبدأ الصادقون في مبادئهم، كالفيلسوف "هيوم"، يشكّون حتى في وجود أنفسهم، لعدم ثبوته بالتجربة، و المشاهدة؛ و "أنفسهم" التي يشكون في وجودها شاملةٌ لأرواحهم، و أبدانهم معا.

يُعلم ذلك مما ذكرنا عنهم في هذا الكتاب، و إن كنا اقتصرنا الكلام هنا على الروح، التي يقصدها الإنسان إذا قال "أنا"، أكثرَ من غيرها.

[173] و يكون نزاعه مع مثبتي الروح نزاعاً لفظياً.

أما مـذهب "كـانت" في هـذا المقـام، فلا يبعد عن مـذهب "هيـوم"، و إن لم يكن هو من الحسـبانية الأخـيرة، الـتي يتزعمها "هيوم"، بل من معارضي الحسـبانية، إلا أنه غـير مفلت من أساس التـدريب المنتهي إلى الحسـبانية، و هو من الفكـريين "إيـده آليسـت"، الـذي لا يعـترفون بوجـود الأشـياء في خـارج الأذهـان، لعـدم انفهـام كيفية اتصـال الذهن بالخارج، و اجتياز الإدراك منه إليه.

فعلى هذا الأساس لا يعـترف "كـانت" بوجـود "أنـا" أيضاً، كما لا يعترف بوجود "لا أنا"، أي العالم الخارجي، الشـامل لبـــدن الفيلســـوف نفســـه، فهو يتفق في النتيجة مع "هيـوم"، في عـدم الاعـتراف بوجـود الأرواح، و الأجسـام في الخارج.

و يقـول: ["أنـا"، الـذي في وجـداني شـأن من الشـؤون الذهنيـة، فلا يصح أن ينتقل منه إلى "أنـا" ذي الشـأن، و يحكمَ بوجوده، و إنما يصح وجود ما يتصور موضوعاً يقـوم به الإدراك، و الشـــك، و الإرادة، على أنه متصـــور في الذهن، لا على أنه موجود في الواقع].

فكـأن "كـانت" لا يسـلم بصـحة قـول "ديكـارت": [أشـك، فأدرك، فأنا إذن موجود]؛ الذي قضى به على الحسـبانيين الشاكين، بسلاحهم أنفسهم، أي الشك<371>.

فيقول "كانت"، جوابـاً عن هـذا: [إن الشك الـذي هو نـوعٌ من الإدراك، أي إدراك مـتردد بين أمـرين، إنما يحصل في الذهن، فيلزم أن يكـون صـاحب هـذا الإدراك موجـوداً في الذهن، لا في الخارج].

و أنا أقـــول: من الطريف جـــداًّ أن يســـقط "كـــانت" الفيلسوف الكبير المعروف بتشكيكاته في أدلة وجود الله العقلية، إلى درك الشك في وجود نفسه.

ثم أقول: إن الفكرة الراسخة في "كـانت"، أنه لا يعـترف بوجـود ما عـدا الشـؤون، و الشـهودات، الـتي تتصل بها التجربة مباشـرة، فيعـترف بالشـأن، و لا يعـترف بـذي الشـأن؛ و يعـترف بالشـهود، ولا يعـترف بالمشـهود، و لا الشاهد.

هـذا هو منشأ اعتراضـاته على وجـود اللـه، و على وجـود نفسه، فيعترف بالشك، و بالإدراك، الذي يتضمنه الشك، و بـالإرادة، على أن كلا منها حادثة نشـهدها؛ و لا يعـترف بالشاك، و المشكوك فيه، و المدرِك -بالكسر-، و المدرَك -بالفتح-؛ و المُريـد، و المُـراد، بنـاءً على أننا لا نشـهد هـذه الأمـور، إلا بقـدر أن الشـهودات المـذكورة، المعـترَف بها تتعلق بها.

لكن هـذا التعلق لما حصل في الـذهن، و لم يجـاوزه إلى الخـارج، لم يجـاوز ما لـزم أن تكـون متعلّقـات الشـهود موجودة في الذهن.

و يـــرد عليه أن الإدراك مثلا، الـــذي هو حادثة تحصل في الـــــذهن، لا شك في أنه أمر واقعي، لا يقتصر على أنه موجود ذهـني، و إن كـان محل حصـوله الـذهن، و حصـوله في الـذهن هو طريق حصـوله في الواقـع، لأن الإدراك لا يحصل إلا في الـــذهن، و لا أحق لاسم الوجـــود الحقيقي من وجود الشيء في محله اللائق به.

فيصح إذن اعتبـــار الإدراك الحاصل في الـــذهن موجـــوداً عينياً أيضاً، لا موجوداً بالنسبة إلى ذهن المـدرك فقـط، و إلا لــزم أن لا يكــون حصــول الإدراك في الواقـــع، و قد فرضناه واقعاً.

و ناهيك في لـزوم كـون الإدراك و التصـور أمـراً واقعيـاًّ عنـدنا، و عند "كـانت"، أنه شـأن من الشـؤون، الـتي لا موجــود في الواقع عنــده غيرهــا، بل هو أول الشــؤون المجربة للإنسان.

فإذا ثبت كـون الإدراك أمـراً واقعيـاًّ، لـزم وجـود المـدرك أيضـاً في الواقـع، سـواءً كـان هـذا المـدرك النفس، أو الذهن؛ لأن الإدراك<372> يحتـاج ضـرورة إلى ما يقـوم هو به.

و قد أنطق الله "كانت"، فـاعترف بوجـود الـذهن، حيث لا يشعر[174]، حين قال: [و إنما يصح وجود ما يتصور موضـوعاً يقوم به الإدراك، و الشك، و الإرادة، على أنه متصـور في الذهن، لا على أنه موجودٌ في الواقع].

و إذا كـان كل شـيء موجـوداً في الـذهن، لا في الواقـع؛ فأين الذهن؟

و هل هو أيضاً في الذهن، لا في الواقع؟

و اعترافه بالـــذهن من حيث لا يشـــعر، اعـــترافٌ منه بالمدرك، الذي أنكره عند ما أنكر "أنا"، أعني النفس.

فالـذي لا مندوحة لأي منكـر، أو بالأصح لأي غـير معـترِف، عن أن يعـترِف بـه: وجـودُ الإدراك في الواقـع، و وجـود المدرِك أيضاً فيه، بضرورة وجود الإدراك.

أجل، لا يلزم من وجود الإدراك في الواقع، وجود المـدرَك -بـالفتح- فيـه، و إنما يلـزم وجـوده في الـذهن؛ و كل ما يقال عن الموجود الـذهني مقـابلاً للموجـود العيـني، فهو عائد إلى المدرَكات -بـالفتح-، لا إلى الإدراك، و المـدرِك -بالكسـر- فــ "أنـا"، المـدرِك -بالكسـر- موجـودٌ في الواقع دائماً مع الإدراك، كما قال "ديكارت": [أدرك فأنا موجود].

و "أنــا" المــدرَك -بــالفتح- موجــودٌ في الــذهن[175]، إلا أن "كـانت" التبس عليه المـدرك، و المـدرك؛ فظن أن "أنـا" المـــدرك -بالكســـر- لا يوجد إلا في الـــذهن، مثل "أنـــا"، المدرك -بالفتح-؛ و كان غلطه هذا الفـاحش، و كـذا غلطه الأفحش في ظن كون الإدراكِ موجوداً في الـذهن فقط -كما نبهنا عليه من قبل أيضـــاً-، لا موجـــوداً في الواقـــع، انتقـامَ العقل منه جـزاءً انتقـاده العقل المحض في كتابه المسمى بـه؛ و إني أرجـوا الدقة الزائـدة من القـارئ في فهم أمثال هذه النقاط<373>.

و هـذا كلام هـامٌّ في الـدفاع عن قـول "ديكـارت" القيم: [أشـك، فـأدرك، فأنا موجـود...]، كلام عن إدراك الإنسـان الموجود في ذهنـه، و في الواقع معـاً، و اسـتلزامه وجـودَ المدرك أيضاً في الواقع.

أما الإدراك العظيم، الـذي نشـاهده في شـؤون العـالم، و الـذي هو دليلنا الموصل في دليل العلة الغائية إلى صـانع العـالم، العلي، الكبـير، الخبـير؛ فوجـوده في الواقـع، و وجود مدركه -بالكسر- سـبحانه و تعـالى، أظهر من وجـود الإدراك الخـاص بالإنسـان في الواقـع، و وجـود مدركه -بالكسر- فيه.

إذ لا محل لاحتمـــــال أن يكـــــون ذلك الإدراك العظيم المشهود، محصول الذهن الإنساني فقط، من غير وجوده في الواقع، كما في الإدراك الأول، فيُتردد في استلزامه، لوجـــود مدركه -بالكســـر- في الواقـــع، بنـــاء على الغلط المـذكور، الناشئ من التبـاس المـدرِك، و المـدرَك على المتردد.

---

[174] مع أنه ليس من نوع الشؤون، و لا الشهود.

[175] و ليس معـنى قولنا هـذا أن المـدرك -بـالفتح- لا يكـون موجـوداً في الخارج، بل إن كان موجوداً فيه، فلا يكون ذلك لاستلزام وجـود الإدراك وجوده فيـه، كما اسـتلزم وجـود المـدرك -بالكسـر-، و منشأ الفـرق بين المدرك و المدرك في هذه المسألة أن المدرك بالكسر، الذي لا وجـود له في الخارج، بل في الذهن فقط، لا يكـون صـاحب الإدراك الـذي هو أمر واقعي.

لكن الفيلسوف "كانت"، كما يشهد العالَمَ، فيعترف بالشهود، و لا يعترف بالمشهود، أي العالم، و من أجل هذا لا يستدل على وجود الله من وجود العالم؛ فكذلك يشهد نظام العالم، فيعترف بالشهود، و لا يعترف بالنظام المشهود، و لا بالإدراك العظيم، الذي دل عليه هذا النظام، حتى يعترفَ بواسطة وجود النظام بوجود الناظم، و بواسطة الإدراك بوجود صاحب الإدراك جل شأنه... فيسدُّ على وجهه أبواب الاستدلال على وجود الله، من طريق العقل النظري.

هذا ما يرد على "كانت" من ناحية كونه تدريبياًّ، يعترف بالشؤون، من غير اعتراف بذويها.

و ما يرد عليه من ناحية كونه فكريا، قائلا بكون العالم محصول إدراكنا، أنه إن كان للعالم وجودٌ، فليس الله موجده، و منشئه، و إنما منشئه الإنسان بإدراكه.

ألم يقل هكذا، فهتف به عقلاء الغرب و الشرق الجدد!!!

و نحن -على الرغم من عظمة مركز هذا الفيلسوف، عند المثقفين العصريين- نعد السد الذي أقامه بين عقله النظري، و بين الاعتراف بوجود الله، الواجب الوجود، و الذي هو من آثار قدرة الله، و حكمته اللتين بهما يُضل من يشاء، و يهدي من يشاء؛ عيباً على الرجل<374> متغلباً على عظمة مركزه.

فلينظر المفتونون منا بالغرب، و بعقول علمائه كيف تضل هذه العقول البعيدة النظر في أمور الدنيا، فتقف جامدة، و لا تتقدم خطوة فيما لم يأذن به الله أن تصل إليه من المسائل الإلهية؟

فعلماؤهم الماديون تعلمون حالتهم في الجمود على المحسوس، من غير اعتراف بما وراءه، و علماؤهم المعنويون ليسوا خيرا من ماديبهم، لكونهم مصابين بما أصيبوا به من داء التجربة، التي أصبحت غلا على عقولهم، بدلا من أن تكون عوناً، و دليلاً.

فإذا كان الماديون أنكروا ما وراء المحسوس، و حطوا من قيمة العقل، و إدراكه؛ فالمعنويون قصروا عنايتهم على الإدراك، و أنكروا ما وراءه، فأنكروا المحسوس، بل أنكروا المدرك، و المدرك في خارج الإدراك.

و هنا انتهينا عن أقوال منكري النفس، و المادة، و تمحيصها.

و القائلون بوجودهما، حائرون في إيضاح كيفية اتصال النفس بالبدن، و اتحادهما، و دورُها في البدن ليس كدور الربان في سفينته، بل أشد اتصالا منه بها، كما قال "ديكارت".

و بعضهم يرجح القول بأن البدن في النفس، على القول بأن النفس في البدن؛ لأنه تحت تأثيرها.

و علماء الإسلام، المتكلمون، يقولون -عند إفادة هذا المعنى-: إن اتصال الروح بالبدن، اتصال تدبير، و تصرف، لا اتصال الحالِّ بالمحلّ.

و يقول بعض الفلاسفة: بتأثير كل من الطرفين في الآخر.

و البعض الآخر: بعدم التأثير من الطرفين؛ و منهم الفيلسوف "ليبنتز"، الذي ذكرنا مذهبه في شكل القانون العام، المسمى بـ "التناسق الأزلي".

و كل من هذه الأقوال، و المذاهب، لا يعد إيضاحاً لاتحاد النفس و البدن، أي اشتراكهما، بحيث تحصل من هذين الأمرين المتباعدَي الماهية جداً واحدةٌ شخصيةٌ، بسببها لا يميز من يشير إليهما بينهما.

و قال "سنت أوجوستن": [يعترف العلماء بعجزهم عن إيضاح اتصال النفس بالبدن، فالإنسان كالجوهر الثالث المركب من الجوهرين المتخالفين].

و قال "ديكارت": [لا يكلمنا عن قدرة الروح غير الجسمانية على تحريك الجسم، أيُّ استدلال، أو تمثيل، مستخرج من الأشياء؛ إلا أن تجاربنا البديهية تُرِيناها<375> كل يوم، ظاهرةً، و واقعةً؛ فينبغي أن نفهم جيداً أن هذه الأمور المعلومة بالذات، و أنه متى حاولنا إيضاحها، ننتهي إلى إغلاق المسألة].

و قال "ليبنتز": [كنت أظن أني دخلت الباب، لما قررت ماهية الجوهر، لكنني أصبحت كأني وقعت في البحر، عندما خضت التفكير في اتحاد النفس مع البدن؛ لأني لا أجد واسطةً لإيضاح أنه: كيف يكون ممكنا إيصال البدن شيئاً إلى النفس، أو النفس شيئاً إلى البدن.

و كيف تكون صلة جوهر بجوهر آخر مخلوق، بحيث يجري بينهما التبليغ و التبلغ؟].

ثم يراجع الفيلسوف في إيضاح هذا الاتحاد قانون "التناسق الأزلي"، كما سبق بيانه، و تمثيله بساعتين صنعهما صانعهما على أن لا تختلفا في سيرهما قيد شعرة!

لكن "الاتفاق"، غير "الاتحاد".

و قال "أولز": [الاتحاد الصميمي بين البدن و النفس، الذي هو كنه الإنسان لا يزال يبقى في الفلسفة منهجاً غير قابل للإيضاح].

و قال "دويووا رايموند": [ما القوة؟ و ما المادة؟ و كيف يكون الإدراك؟ كل ذلك معمي لم يحل؛ و الحل الوحيد للمذهب الطبيعي: "لا أدري"!].

هذه أقوال علماء الغرب في أقرب مسألة إلى الإنسان، فقد رأيتهم لا يغترون بعلومهم، بل لا يقيمون لها مثقال خردلة من الوزن.

و إني أطنبت شيئاً في بيان الحدود التي ذكروها لعلومهم، كي يراها جهال الشرق العصريون، الذين طاشوا تبجحاً بتلك العلوم، التي ليست لهم، فتحدوا رسل الله، و أديانهم، و معجزاتهم ...... يروها، فيستحيوا.

و لأذكر مرة ثانية شدة إعجابي بقول "هيوم"، الفيلسوف الحسباني المعروف: [إن تعلُّم حدود قدرتنا، ذروة الحكمة البشرية].

و لنقرأ مع القراء مرة ثانية، قول عالم الشرق، و أظنه الزمخشري:

العلم للرحمن جل جلاله	**و سواه في جهلاته يتغمغم**
ما للتراب، و للعلوم، و إنما	**يسعى ليعلم أنه لا يعلم**

<376>و قوله: "ما للتراب و للعلوم"، يشير إلى غموض مسألة اتحاد النفس الناطقة مع البدن، الذي ليس من شأنه الإدراك.

****** ******** ******

نعود إلى ما كنا فيه من دليل العلة الغائية، على وجود الله.

و من أهم دلائل العلة الغائية، ما يسمونه "السوق الطبيعي"، الذي يسود قانونه في الحيوانات، و الذي يعزوه منكرو العلل الغائية إلى التعليم و التعلم، التابعين للذكاء.

لكن القضاعة مثلا، مع كونها أغبى الحيوانات، تنشئ لنفسها في الماء بيتاً، و طرقاً، و أسداداً؛ و قد أخذ بعض الناس أفراخاً منها، و نشَّأها في بُعد عن آبائها و أمهاتها، و جعلها في قفص، لئلا تحتاج إلى إنشاء البيوت، ثم لما وضعها في الماء عادت إلى الإنشاء؛ فمن علمها ذلك؟

و هي لا تُظهر قدرة في غير هذا الفعل.

فـ "السوق الطبيعي" يكون أثره خصوصيا، و يكون أثر الذكاء و التعليم عمومياً.

فالقضاعة التي تبني بيتها، و الطائر الذي يبني عشه، يعملان بسوق طبيعي، لكن الكلب يتبع صاحبه بالذكاء، و التعليم.

و يقال أيضاً لمنكري "السوق الطبيعي": من علم الطير الإكباب على بيضها، لتدفئتها اللازمة للإفراخ؟

و من أخبرها أن البيض تُفرخ إن أكبت عليها خمسة عشر يوما؟

و هو فعل متعب جداًّ، لا تحتمله، لو لم يدفعها إليه دافع فطري.

و تعليله بـ "الميول الإرثية"، المنتقلة إليها من أسلافها، يذهب بالإشكال إلى الماضي البعيد، و لا يحله؛ إذ يقال: فمن علم الأول؟

ثم كيف تحل المسائل المتعلقة بتشكل الفرخة في جوف البيضة؟

و هل البيضة ايضاً تعمل على طريق الوراثة؟

فمن ألقى البذر في وسطها؟

و من أنشأ منه مخلوقاً، من نوع الأب، و الأم، و هيأ له غذاءه من "الألبومين"، ليتغذى به ما بقي فيها، و لا تعجل الخروج منها، لكونه ضعيفاً لا يعيش في الخارج؟

حتى إذا تم تشكله، و انفرج جناحاه، و رجلاه، و ارتفع رأسه من صدره؛ فهذا أوان خروجه من سجنه؛ فعنده ينقر جدار السجن، و يخرج منه؛ فمن علمه ذلك؟

فهذه حادثة الفطرة البسيطة البليغة؛ فخالق العالم الأعظم<377> أعطى الجنين من القوانين ما يحفظه، و الذي يجري في الكائنات، من الأجزاء الفردة، إلى الأجرام العلوية كله.

مثل هذه الحادثة، لا أصغر منها، و لا أكبر، و لا أدل على قضاء حاجاتنا العلمية لصاحب البصر -كما قال "بول زانه"-، أن يكتب مجلداً ضخماً، في بصيرة الطبيعة.

أما معنى مقصود غير المصادفة المجردة؟

في كون أعجز الأنواع الحيوانية عن الدفاع عن نفسها، و أكثرها، معرضاً لخطر الموت، أكثرها تناسلاً و توالداً، كالدجاج، و الحمام؛ و كون سباع الطيور عُقماً بالنسبة إليهما.

أما مقصد في تزيين المخلوقات المحرومة من قوة الدفاع بأنواع الجمال الجاذب؟

و في كوننا مجبولين على شفقة، و محبة زائدتين للأطفال، التي لو تركت على حالها بعد ولادتها من غير مساعدة منا، لما عاشت يوماً، أو يومين[176]؟

أما النحل، فهو كما قال "غاستون بونيه" من أعضاء الأكاديمية الفرنسية، تُمثل أفضل نموذج لقوانين دولة اشتراكية، و ليس فيها محبة، و لا صداقة، و لا رحمة، و لا مواساة... يُضحَّى بكل شيء لمصلحة الهيأة الاجتماعية، و إدامتها، بالسعي الدائم؛ فلا حكومة، و لا رئيس، و إنما فيها أمن، و انتظام، و إطاعة من غير تبعية.

فالأمة تطيع إطاعة مطلقة لأوامر تصدر من لجنة الإدارة، و تتبدل على حسب المعلومات التي تجيء بها الطائفة المرسلة للكشف في كل صباح، و الأفراد التي تُبعث بأمر معين تمتثله حرفياًّ.

فإن بُعثت للبحث عن حوض ماء، فلا يكون منها أدنى التفات إلى المواد العسلية، و لو رُشّت على<378> طريقها رشا.

فدستور مملكة خليات النحل، غاية كمال لمذهب الاشتراكيين، قد تحققت فعلاً.

و في كتاب "الأفكار، و العقائد"، للفيلسوف "جوستاف لوبون": أن بعض الحشرات على ما ذكره "بلانشار"، و "فابر"، من علماء العلم الطبيعي، إذا قربت ولادتها، و كانت أولادها الصغار لا تتغذى إلا بلحم طري، لا تقتل صيدها، بل تجعله مفلوجاً بضربة شوكة؛ و هذه عملية تصعب على العالم بعلم التشريح؛ فمن علمها ذلك؟

و في ذلك الكتاب أيضاً: [أن الأفعال التي تصدر من حجرات البدن المنوعة، بدون أي نوع من أنواع الشعور، لا تنطبق على أي صفة، أو ماهية للضرورة الميكانيكية.

و هي تتبدل، و تتنوع على حسب الحاجات اليومية، فترى أشبه شيء بما يقع تحت إشراف عقل يختلف اختلافاً شديداً عن عقولنا، و يكون أكثر منها أمناً من الخطإ].

و فيه أيضاً: [أن المنطق البيولوجيائي، الذي ابتدعناه، لا يُعد إيضاحاً البتة، و لكنه على الأقل يتضمن فائدة القول بلزوم إنقاذ أفعال الحيوانات، من دائرة شمول هذه القوى العمياء، التي يسعون لدفنها فيها].

و قال "شارل رشه": [إن مقتنع مطلقاً بعدم إمكان اطِّراح العلل الغائية عن علم التشريح، و علم الحيوانات، و علم وظائف الأعضاء.

و إني عندما أرى الوسائط الدقيقة القوية، التي أعدتها الطبيعة، لبقاء النوع، لا أستطيع أن أفرض كون هذه الميكانيزمات، التي هي في غاية الانتظام، و الاتزان آثار مصادفة؛ بل أرى فيها إرادة مقررة، كالغرض الخفي، الذي يتضمن السعي من وراء الحصول على نتيجة معينة].

إن الفكر البشري، لن يبرح التفتيش عن معاني المناظر المنصوبة أمام الأعين، فتأويل المطابقات المشهودة في الطبيعة بإرجاعها إلى الأفعال المتنوعة للحجرات الفلانية، و إلى خواص العناصر، أو إقامة شرائط الوجود مقام العلل الغائية، تملصاً من الاعتراف بها.

كما يفعله أصحاب الفلسفة الإثباتية، قائلين: [لا بقاء لأي موجودٍ بدون شرائط<379> تجعله ممكناً، فهو يوجد عند حصولها، فتوافقُ الأعضاء مع الوظائف، شرط ضروريٌّ لوجود أي موجود، لا علامةٌ لوجود صنعة تدبره، و تعينه إلى أن يوجد].

لا يكفي في إثبات عدم كون هذه الميكانيزمات آثار صنعة موجهة إلى مقاصد مخصوصة.

أجل، قيام شرائط الوجود لازمٌ لوجود الموجود، و لكن من الذي يقيمها؟

فهي غير منافية للغائية، بل مستلزمة لها، لأنها هي التي تُجلي الغائية.

ثم إن لفظ "السوق الطبيعي"، غير مطابق لتمام الحقيقة، ففيه شائبة إنكار الغائية، باعتبار وصف السوق بالطبيعي، الذي ينم على عدم وجود السائق[177]، و إن كان الاعتراف بالسوق اعترافاً بالسائق أيضاً.

---

[176]

[177] و لذا لم يعجب هذا اللفظ "جوستاف لوبون"، فبدله إلى "المنطق البيولوجيائي"؛ كما سبق قريباً.

و إلا فكيف تكتسي المـــادة العاطلة شـــكل النبـــات، و الحيوان، و الإنسان؟

و كيف تحصل منها هـذه الأعضـاء، الـتي تقـوِّم الموجـودة الحي، و تحافظ على حياته مدة طويلة؟

ثم كيف تُحـدث المـادة العاطلة في نفسـها فكـرة إنشـاء الأجهزة، التي تجعل ذلك الموجود الحي في مناسبة دائمة مع أشياء تغايره؟

و بـأي مصـادفة غريبة تشـكلت هـذه الأجهـزة، لتأسـيس مناسبة الحواس بالأشـياء، و نيطت بـدماغ يـأمر وحـده، و يدرك، و يفكر؟

لمــاذا وقعت هــذه التشــكلات بهــذا الحد من الإجــادة و الإتقان؟

و لماذا لم يظهر العالم في شكل مجموعة أغلاط؟

و الجـواب على جملة هـذه الأسـئلة، بقـانون الاصـطفاء الطبيعي، جواب مشوبٌ أيضاً بالتسليم بـورود الاعـتراض، لكونه فراراً من تعبير إلى تعبـير، و اسـتلزامِ الاصـطفاء - لكونه نســبة بين المنتســبين- وجــودَ المصــطفِي؛ كما يسـتلزم وجـود المصـطفَى، و الاصـطفاء محـالٌ، بـدون اجتماع هذين الطرفين.

لكن الاصطفاء الطبيعي يقصد به وقوع الاصطفاء، بـدون مصـطفٍ، و هو المحـالُ، الـذي ذكرنـاه، و الطـبيعي صـفة تتناقض مع موصوفها في تعبـيري "السـوق الطـبيعي"، و "الاصطفاء الطبيعي".

فإن كان<380> اصطفاءاً، أو سـوقاً، فلا يكـون طبيعيـاًّ، أي من غير فاعل؛ و إن كان طبيعيـاًّ، أي من غـير فاعـل، فلا يكون اصطفاء، أو سوقاً.

فالحق، أن ملاحدة الماديين، و الطبيعيين، و الإثبـاتيين؛ و إن شئت فقل الوضعيين في اضطراب عظيم من القـول، عند نفيهم الإله الخـــالق لهـــذا العـــالم المشـــهود، فهم يقولون: نحن لا نعترف بوجود إله لا تصل إليه حواسـنا، و تجاربنا.

و الحال: أنه ينادي به العالم المحسوس بجميع أجزائه من أكـبر كبارها إلى أصـغر صـغارها، بوجودها المحتـاج إلى الموجد، و نظامها المتوقف على النـاظم؛ و باسـتمرار ما يستمر منهـا، المحتـاج إلى الممسك المبقي؛ و بتغيـير ما يتغير منها، الـدال على وجـود المغيِّر، لأن كل حادثـةٍ لا بد لها من علة.

فإذا أراد الملحد أن يقول بصناعات لا صانع لها، و بأفعـال مدهشة من دون فاعل عصـــاه لســـانه، و كذبه نفســـه؛ فيقول: "السوق الطبيعي"، أو "الاصـطفاء الطـبيعي"، أو "الانتخاب الطبيعي، أو "التكمل الطـبيعي"، أو "القـوانين الطبيعية".

و من أين للطبيعة بمعـنى "طبيعة المـادة"، المجـردة من كل ما يـديرها، و يـدبرها؛ "السـوق"، و "الاصـطفاء"، و "الانتخـاب"، و "التكمـل"، و "القـانون"، الـتي ينـبئ عن "السـائق"، و "النـاخب"، و "المصـطفِي"، و "المكمِّل"، و "واضع القانون"؟

حتى إن إمام الملاحدة المتأخرين "بوخنر"، الألمـاني، تنبَّه لبعض هــذه المناقضــات، فقــال في الفصل الثــامن من كتابه "القـــوة و المـــادة": [إن تعبـــيرهم بــــ "القـــوانين الطبيعيـــــة"، ليس على حقيقتـــــه، و إنما هو كناية عن الضرورات، التي تربط الأشياء، و الحادثات بعضـها ببعض، و عن خواص المادة، و حركاتها].

و ما ذكره من الضرورة، فهي ضرورة الحق، الذي لم يكن في جانب الملاحدة، فيضطرهم في تفسـير الكائنـات إلى التكلم بلكمات تناقض مذهبهم، و تنقضه.

أما بيانه لتلك الضرورة، بالتي تربط الأشياء بعضها ببعض، إلى آخره؛ فلا يدفع الإشكال عنه، لأن الربط، و الخاصة، و الحركة تحتاج إلى فاعل رابـط، و مخصـص، و محـرك، كما يحتاج القانون إلى واضعه.

و تراهم يـردون حركـات المـادة، و تقلباتهـا، إلى حركـات ميكانيكية، ليستغنوا عن مؤثر تلك الحركـات، و التقلبـات؛ لكنك قد عرفت فيما سـبق أن الحركـات الميكانيكية<381> إن ظهـرت بمظهر حركـات مسـتغنية عن الفاعل المـؤثر، فهي في الحقيقة أحــوج إلى المحــرك من ســائر أنــواع الحركـــة، لاحتياجها إلى مخـــترع الماكينـــة، و صـــانعها، و مديرها، الذي يُحدث فيها الحركة الأولى.

فـإن احتـاج غيرها إلى فاعل واحـد، و هو المحـرك، فهي تحتاج إلى ثلاثة فاعلين.

فصـفوة القـول: أن أبـواب التعبـير مسـدودة على ألسـنة الملاحدة، كباب الهداية المسدود على قلـوبهم، إلا تعبـيراً واحداً، يكون بكلمة "المصادفة"، كلمة العجز عن إيضاح ما وقع في الكون، و ما يقع.

فليس من حقهم، و من مصلحتهم أن يستعملوا غير هـذه الكلمة، و غـير هـذا التعبـير؛ إلا أنهم كلما أحسـوا بقصـور هذه الكلمة، و عجزها اللذين لا يُكتتمان إزاء نظام العـالم، المشحون بالمعاني الدقيقة، و الأسرار العميقـة، لاسـيما الكائنـات الحيـة، فلجـأوا إلى كلمـات، و تعبـيرات أخـرى، يرمون بها إلى إيضاح ذلك النظام، و تأويلـه، مع الاهتمـام بتنزيله عن سـماء دقتـه، و تطـيين شموسه بطين المادية العاديـة، لا ينقـاد لهم المـرمَى، فتَفضـحهم العبـارات، و تنعكس عليهم الكلمات.

ففي حين أن "كـانت" يقـول: [يـود رجل الخـير أن يكـون الله موجــوداً]؛ يتمـــنى أولئك الملاحـــدة أن لا يكـــون الله موجوداً، بالرغم من كل ما يدل على وجوده، دلالـةً لا قِبَل لهم بإنكارها.

و إذا قيل لهم: من الذي بنى السـماوات، و الأرض، و جل الليل و النهـار آيـتين، فمحا آية الليـل، و جعل آية النهـار مبصرة؟

و من مالك هذا الكون الفخم، المتصـرف فيـه، و المهيمن عليه، و فاعل هذه الأفعال التي يتضمنها؟

فإذا قيل لهم هكذا، و شقَّ عليهم الجواب، بأن المصـادفة بنَت السماوات و الأرض، و أوجدت ما فيها من الإنسان، و الحيوان، و النبات، و البر، و البحر، و الجبـال، و فعلت كل ما في الكـون من الأفعـال العظيمـة، المنتظمـة؛ قـالوا: بنَتْها الطبيعـة، و فعلتها الطبيعـة، و مـرادهم أنه لا فاعل هنـاك، و لا بـانٍ، و إنما هي مبنية من نفسـها، و مفعولـةٌ من نفسها.

و ليس مـرادهم أن الفاعل هو المفعـول نفسـه، للـزوم تقدم الشيء على نفسه[178]، لو كان باني<382> السـماوات هو السماوات نفسـها، و بـاني الأرض هو الأرض، فكأنهما موجودتان وجودهما لبناء أنفسِهما.

فمعـنى قـولهم إذن "فعلتها الطبيعـة"، الـذي ينـبئ عن وجــود الفاعــل، مع كونه غــير موجــود، أن فاعلها عــدم الفاعل!

فهم ينفون الله، و فعله في الكائنـات، و يعـترفون بفعل الطبيعـة، أي بفعل فاعـل، هو "عـدم الفعـل"، ثم تـراهم يعـزون إلى هـذا العـدم كثـيراً من صـفات اللـه، مثـل: "العلم"، و "الإرادة"، و "القـدرة"، كما نبه عليه "كـارو"، في كتابه (المذهب المادي و العلم).

---

[178] كما قال "أرسطو"، في دليل المحرك الأول، باسـتحالة كـون الشـيء فاعلاً، و منفعلاً معاً، بالنسبة إلى فعل واحد بعينه.

قــال: [إن الموسـيو "فلـورانس"، لفت بحق إلى المغـالاة لحد أن تُجعل الطبيعة التي كانت عبارة عن لفظ، شخصـاً موجــوداً، فيُظن أولاً أنه يُتكلم بكلام من قبيل المجــاز، و الاسـتعارة، ثم يُجعل هـذا المجـاز، و الاسـتعارة فكـراً، و مذهباً بالتدريج، فيُعْزى إلى الطبيعـة: الميـل، و الإرادة، و الـذوق، و الانتخــاب، و الــترتيب، و الــتركيب، و الســعي؛ فيُعظمَ شأن الطبيعة بين أصحاب الأفكار المادية، و تُثْرى بصفات مغتصبة من الله.

يحـدثنا "بوخـنر"، الــذي هو أحمس مــادي إيقــاني، لهــذا الزمـــــان، عن فعل الطبيعة في حصـــول الموجـــودات العضوية، في حين أنه يراه منافياً لخطة الخلق و التكـوين من عند الله.

و يحـــدثنا هـــذا الرجل الواقف على آخر دُور الاستحضـــار الكبـيرة للكائنـــات، عن أن الطبيعة تـــأبى قبـــول شـــيء مصنوع دفعة، و إنما يقبل ما يولد، و يتكمل.

و ســـيحدثنا في نقطة من كلامه بشـــأن جرثومة العين، الموجودة في الحيوانات العُمي بغار "ماموت"، عن اندفاع الشكل الموجود قدماً في الطبيعـة، ليفتح طريقـاً لنفسه من دون مراعاة خطة، و مقصد.

لكن هذه الطبيعة المعطية للمادة اندفاع الشكل الموجـود منذ القدم، يلزم أن تكون شيئاً غير المادة، لكونها تدبرها، و تعطيها نية دائمة، إن لم تعطها عقلاً.

و قد قـــال "مولســكوت"، في خطبة ألقاها عند افتتـــاح دروسها، في "تـورين": لا تحسـبوني أعمى، لحد أن أبخل بالقصد على الطبيعة.

و هذه التخبطات اللسـانية، اللامنطقيـة، الـتي تسـفر عن مشـكلات المــذهب الطــبيعي، أذيعت، و أعلنت بأسـلوب شـديد من جـانب الكيميـائي الشـهير "شـورول"، و قيل بحق<383>: نحن لا نفهم الفكــرة الزائغــة، للــذين قــالوا بالطبيعة، محاولةَ إخراج الله، و الحكمة الإلهية من اللغـــة؛ و لَبْسِ الله بموجــود، يتصف بالصــفات الإلهيـــة، كـالقوة الخالقة، و القوة الحارسة، و كالبصيرة، و ربما كالفضـل، و الكرم، و الحاصل لَبْسِه بالذي يتصف بصـفات اللـه، و لا يكون إياه.

كلا، إن الطبيعة ليست بالقـــدرة الخفية المنتشـــرة في الأشياء، بل إنها الله نفسـه، أو عبـارة عن صـنم موهـوم، عن مفهـوم مجـرد، عن كلمـة، و ليس لها وجـودٌ حقيقيٌّ، فيجب أن يفهم هكذا.

و مع ذلك فمن الواقع كثـــيراً توســـيطهم لهـــذا "الله الميكانيكي"] يعني الطبيعة، [في الأحوال المشـكلة، لحل مسائل لا تقبل الحل بالعلل المادية.

فـإن أحبت المدرسة المادية أن تكـون صـادقة في فكـرة الأصـــول التجريبيـــة، فعليها أن تـــدع هـــذا الإسم الهيِّن] الطبيعة، [الذي ينطوي على أمور كثيرة، مبهمـة، و يكـون جُنة دون كثيرٍ من المصادرة على المطلوب].

أقـــول: هـــذا الكلام المنقـــول من "اضـــمحلال مـــذهب الماديين"، عن كتـاب العـالم الفرنسي "كـارو"، مهم جـداًّ من ناحية النص على عـدم وجـود ما يسـمى بالطبيعـة، و يذكر في عبارات الـذين يـأبون جهد طـاقتهم أن يعـترفوا بوجود الله، و يعزوا الأفعال الكونية إليه.

و مهم جداًّ أيضاً من ناحية إراءة التنـاقض الواضح الفاضح في إنكارهم العلل الغائية، و القصـد، و الإرادة في نظـام العـــالم، ثم اعـــترافهم بالميـــل، و الإرادة، و الـــذوق، و الانتخاب، و الترتيب، و التركيب، و السـعي، و النيـة، على أن يكون كل ذلك معـزواًّ إلى الطبيعـة، الـتي لا وجـود لها غير اللفظ المموه.

فانظر سخافة عقول الملاحـدة، حيث أنكـروا نسـبة إيجـاد الكون، و تنظيمه، إلى الله، ثم نسبوه إلى الطبيعـة، فـإن أنكروا وجود الله، لأنهم لم يروه، فلم يروا الطبيعة أيضـاً، و الله موجودٌ، و لو بأدلة يعتمد عليها المؤمنون، و لا دليل على وجود الطبيعة أصلاً.

فالظاهر أنهم ينكرون صـلة الكـون باللـه، و يـدعون بـدلاً منها صلته بالطبيعة، لا لأن الطبيعة أحق من الله أن<384> تكون موجـودة، و أن تكـون صـانعة العـالم، بل لأنهم رأوا العـالم، و رأوا فيه آثـاراً، و أفعـالاً منتظمـة، و لم يـروا الفاعل، المؤثر، الناظم؛ فقالوا: لا حاجة إليه، لأن العالم، و ما يتضـمنه من الآثـار، و الأفعـال، و الانتظـام موجـود مفـروغ عن مسـألة وجـوده، سـواء قـالوا بوجـود الفاعل الناظم، أو عدم وجوده، و لا ينعدم العـالم، و انتظامـه، إن لم يقولوا بوجود الله، كما يعتقده المؤمنون، و فعلاً قالوا بعدم وجود الله، أي بعدم وجود الصانع للعالم، فلم ينعـدم العالم.

لكنهم لم يفكروا في أن القول بعدم وجود الله ليس عدم وجود الله حقيقة، حتى يـترتب على الأول ما يـترتب على الثاني؛ فكأنه ثبت بهذا الشكل الجنوني عدم وجود الله.

كما لم يفكروا أن الفعل بـدون الفاعـل، و النظـام بـدون الناظم محال، و لم يتعبوا أذهـانهم بمثل هـذه الأفكـار، إذ كان مطمح أنظارهم الكون نفسه، ليتمتعوا به، لا المكوِّن، كما أن كل من وجد في طريقه مـــــالاً، لا يفتش عما إذا كـان له مالِـك، بل يروقه احتمـال عـدم المالـك، فيأخـذه حراماً، أو حلالاً، ما لم يكن ممن يتقيد بالحلال و الحرام.

فقولهم بـ "الطبيعة"، بدلاً من الله، معناه استغناء العـالم عنـدهم عن الصـانع، لا أن الطبيعة أولى بصـنعه، و أقـدر؛ لأنهم لا يجهلون كونها اسماً من غير مسمى، مهما جهلوا ما ذكرنا آنفـاً من الأمـور الدقيقـة، الملتبسة عليهم، و لا يهلون أيضاً اسـتحالة إسـناد الفعل إلى الفاعل المعـدوم، مهما جهلوا استحالة استغناء الفعل عن الفاعل.

و كـان إنكـارهم لوجـود الله -على الـرغم من أنه موجـودٌ- إنكـــاراً لما ينسب إليه المؤمنـــون من خلق الســـماوات و الأرض، و إكباراً لهذه الأفعـال أن تتعلق بها قـدرةٌ، كائنـةً قدرةُ من كانت، ثم نسبوا تلك الأفعال إلى ما لا وجود له، أعني "الطبيعة".

فهل يتصـــــور أنهم أكبروها من أن تتعلق بها قـــــدرةُ الموجـود، و لو بـالنظر إلى بعض العقائـد، فنسـبوها إلى قدرة المعدوم، المعدومة؟

و لا يقـال: فـرقٌ بين صـدور تلك الأفعـال من الله بطريق الخلق، الذي يحصل ما يحصل به دفعةً، و بين صدورها من الطبيعة في أزمنة طويلة.

لأني أقول: صدور الفعل من المعـدوم في مـدةٍ أبعـدُ من صـدوره في الحـال من الموجـود، مهما طـالت المـدة، و مهما عظُم الفعل<385>.

فيتبين من كل هـذا، أن إسـنادهم الكائنـات إلى الطبيعـة، معناه أنه لا فاعل لها، و أنها مصنوعة من نفسـها[179]، كما يشهدونه، من غير صانع، و لها من طول الزمان مساعد لا يستهان به.

فالعالم يكفيه وجـوده المشـهود، و يغنيه عن وجـود موجد له غيرِ مشهود، سواء كان الله ذلك الموجد، أو الطبيعة.

هذا هو التحليل الدقيق لعقلية الملاحـدة الحقيقيـة، الـتي يرونها أسـهل عليهم من الاعـــتراف بوجـــود ما لا يحس

---

[179] فمعنى "الطبيعـة" إذن، الـتي يعـزون إليها الفاعلية للأشياء، "طبيعة الأشياء" نفسها، كأن طبيعة كل موجود في العالم تقتضي كونه موجوداً بنفسه، من غير حاجة إلى الموجد، فيرد عليه ما سنورده.

وجوده من صانع الكون، و ناظمه، و أسلم من كلفة التدقيق الزائد، و أوفق للواقع المشهود؛ و هذه العقلية تتلخص في إسناد العالم إلى نفسه.

و لا علاقة لتحليلنا هذا بعقلية الذين يستعملون لفظ "الطبيعة" جزافاً في عباراتهم من الكتاب العصريين منا، من غير تثبت في فهم مغزى هذا اللفظ، غير التقليد لأسلوب الكتابة السائد في الغرب، بتدبير ملاحدة الطبيعيين و المقتفين بآثارهم من أصحاب الفلسفة الوضعية.

لكن نظرية إسناد العالم إلى نفسه، الذي قال به الملاحدة، زاعمين أنه أولى من إسناده إلى فاعل مجهول الوجود، أي الله؛ أو معلوم العدم، أي الطبيعة؛ بديهيةُ البطلان، و إن خفي عليهم؛ لأن وجود كل شيء في العالم بنفسه، من غير موجد، يستلزم كون كل شيء واجب الوجود.

إذ لو وجد، مع جواز عدم وجوده، لزم الرجحان من غير مرجح، الذي يتضمن التناقض.

و إن وجد، و لم يجز عدم وجوده، لزم أن يكون وجوده واجباً، و هو يتنافى كل التنافي مع مذهب المصادفة، الذي قالوا به.

وجه غريبٌ أن يكون الملاحدة، الذين لا يعترفون بموجود واحد واجب الوجود، قائلين بوجود وجود كل شيء، من حيث لا يشعرون.

و رأس كل خطيئة لهم، عدم استعمال عقولهم حاصرين كل العناية في الحواس، التي لا ترى الأباطيل، ذات الأعماق.

و كان يشغل بالي، الفينة بعد الفينة، ما نراه في القرآن<386> الحكيم، من أنه يكافح المشركين، و يشدد في تعنيفهم، ما لا يكافح غيرهم من الكفرة، مثل الملاحدة، الذين أصبحوا خطراً على الأديان في الأعصر الأخيرة، أكثر من المشركين، فإذا هم -أي الملاحدة-، عند النظر الدقيق، أشد الناس إشراكاً بالله، لأنهم في قولهم بوجود كل شيء في العالم بنفسه، من غير موجد، يكونون قد اعتبروا كل شيء في العالم واجب الوجود، و جعلوا لله شركاء بعدد كل موجود.

و من ناحية أخرى، كان الإشراك بالله تعالى على درجاته المتفاوتة، العلمية و العملية، الجلية و الخفية، هو منشأ فساد المجتمع، و انحطاط الأخلاق، و انقراض الأمم، حين كان كمال الحرية، التي بها يصعد الإنسان إلى أسمى مراتب الإنسانية، في أن لا يعبد إلا الله في جميع حالاته.

و إني أجد في قوله تعالى: ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ﴾[العنكبوت:56]، دلالة على أن الإنسان لا يكون حرا بتمام معنى الكلمة، عزيز النفس، و أبيّها عن كل مذلة، و هوان قد يلحقانه، من نواح شتى، فتسبب له الضعف و الاستكانة؛ إلا إذا كان عبدا لله وحده.

و تلك النواحي مفصلة في الآية الأخرى، أعني قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَ أَبْنَآؤُكُمْ وَ إِخْوَانُكُمْ وَ أَزْوَاجُكُمْ وَ عَشِيرَتُكُمْ وَ أَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَ تِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَ مَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللّهِ وَ رَسُولِهِ وَ جِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُواْ حَتَّى يَأْتِيَ اللّهُ بِأَمْرِهِ﴾ [التوبة:24].

و الآيتان، لاسيما الأولى، تتضمن الإشارة خاصة إلى ضعف، و استكانة قد يأتيان الإنسان من رابطته الوطنية، التي تعد في زماننا أفضل الروابط، و أشرفها.

نعود إلى ما كنا فيه؛ و قد ثبت جليا أن منشئ الكائنات، و ناظمها، لس هو الطبيعةَ، و ليس الكائناتِ أنفسَها، و تبين أن دليل العلة الغائية لوجود الله، البارزة في الكائنات، على الرغم من تجلد الملاحدة في إنكرها، قد أقض مضاجعهم، و أقلق أفئدتهم، و ذهبت بألسنتهم إلى أسماء جوفاء لا تغني من الحق شيئاً، كالطبيعة، أو تُناقضهم في دلالتها، و تعترف بما لا تعترفون به، كـ "السوق الطبيعي"، و "الميل الطبيعي"، و "الانتخاب الطبيعي"، و "الانتخاب الطبيعي"، و "القوانين الطبيعية".

و مهما اضطرب الملاحدة، و عمهوا في غيهم، و سدوا سبل التفكير على عقولهم<387>، فلا يستطيعون أن يسدوها على عقول غيرهم.

إذ من المعقول جدا، و الموافق للعلم، كل الموافقة، أن يسائل الإنسان إذا فكر في وجود قدرة عاقلةٍ[180]، مع وجود هذه الكائنات: هل هناك علامة التدبير، و التنظيم؛ و أنها كوِّنت على خطة تترشح منها نوايا مكوِّنها؟

فعندما جزم المفكر بوجود تلك العلامات، و لا شك في أنها موجودة، يجزم معها بوجود علتها "العاقلة".

و بهذه المطالعة أصر الملاحدة على إنكار العلل الغائية في الكائنة، و مهما أنطقهم الله بالتعليل في تعبيراتهم بـ "القوانين" الطبيعية، فإنهم نفوا القصد في تلك القوانين، كأنهم أنكروا التقنين في القانون، و التنظيم في النظام، فقالوا بالقانون من غير تقنين، و النظام من غير تنظيم، و تذرعوا إلى هذا التأويل البعيد المتناقض مع نفسه، بما لا يعلل من أجزاء الكائنات فغلبوه، و إن كان قليلاً، على ما يعلل، و إن كان غالباً.

فأنكروا<388> التعليل في الكل، و قالوا: إن ما يظهر بمظهر السائد في العالم من الانتظام، فإنما هي نتيجة القوانين الطبيعية غير المقصودة؛ و تلك القوانين قد تُرى كأنها تعمل موجهة إلى غايات معينة، و قد تعمل على أسلوبها الميكانيكي، مخالفة لجميع القوانين المعنوية، و العقلية.

---

[180] يهمني أن أنبه القارئ العزيز، إلى أنا نحن المسلمين لا نسمي الله بأي اسم، و لا نصفه بأي وصف يوهم ما لا يليق بعزته و كبريائه، مهما كان ذلك الاسم، أو الوصف ممدوحا فيما بيننا.

و قد ذكر علماء الإسلام من ذلك "العارف": لأن المعرفة قد يراد بها علم سبقته غفلة؛ و "الفقيه": لأن الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه، و هو مشعر بسابقة الجهل؛ و "العاقل": لأن العقل علم مانع عن الإقدام على ما لا ينبغي، مأخوذ من العقل، بمعنى الحجر؛ و "الفطن": لأن الفطانة سرعة إدراك ما يراد عضه على السامع، فتكون مسبوقة بالجهل؛ و "الطبيب": لأن الطب علم مأخوذ من التجارب.

و يلزم أن لا تجوز أيضا تسميته بـ "العلة"؛ كتعبير علماء الغرب الموحدين عن الله بـ: "العلة الأولى"؛ لأن العلة كثيرا ما تطلق على ما يؤثر في معلوله من غير إرادة منه.

لكني لم أتكلف في هذا الكتاب بتمام الاجتناب، و الاحتراز من مجاراتهم في بعض التعبيرات، لأن المقصود من تأليفه محاجة الملاحدة المنكرين لوجود الله، فلنثبت أولا وجوده بأي اسم كان، و ليعذرني القراء على ذلك، و لا سيما ليتجاوز الله ربنا عما فرط عند تلظى الحاجة.

أما انتقاء الأسماء لله تعالى، و تمحيصها، بل توقيفها فيما ورد به الإذن من الشارع، فله مقام يأتي دوره، بعد موضوع هذا الكتاب.

و أنبه أيضاً على أني عند نقل الوثائق، و الشواهد من كلمات العلماء الغربيين، يكون نظري متوجها إلى نقطة الاستشهاد فحسب، و لا يلزم أن تكون الكلمة المنقولة ملتزمة بتمامها عندي، موافقة لمذهبي مذهب الإسلام، الذي لا أبتغي غيره ديناً، و به ألاقي ربي إن شاء الله.

فانسياق الطبيعة الغريزيُّ أعمى، تابع للأحوال التصادفية، و الخارجية لحدّ أنه يلد نتائجه، و هي أحق بأن تعتبر عبثاً، إذا حكم بالنسبة إلى الإرادة العاقلة.

و قد يرى في هذه الطبيعة خصب لا فائدة فيه، و ربما فيه ضرر، و مع ذلك، فهي عاجزة عن صد، أو غلبة أصغر مانع يصادفها، و كثيراً ما تصل إلى عكس ما يلزم أن تصل منطقيا إليه، و ترتكبُ ما لا يحصى من الأغلاط، و الأخطاء المضحكة عند ما شوِّش عليه في معاملاتها من جانب الحادثات.

فهل كنا نرى هذه الحالات، لو كان الله الواحد موجوداً؟

لم تتبدل هذه النغمة، من "أبيكور"، إلى "بوخنر"؛ و قد أضيفت إلى الأمثلة المتداولة أمثلة أخرى لا تفهم، و لا تجري فيها العلل الغائية، لينقضوا استدلال المؤمنين على وجود الله بدليل العلة الغائية.

لكن الملاحدة حالتهم عجيبة في التعنت و المكابرة، لأنهم إذا رأوا في الكائنات ما يجري على النظام، نظام العلة الغائية، و ذلك كثير لا يحصى، قالوا: "هذا نظام الطبيعة، لا حاجة معه إلى الاعتراف بوجود الله؛ فلو كان الله موجوداً، لأفهمنا وجوده بمخالفة نُظم الطبيعة، و قوانينها"؛ و إذا رأوا ما يخالف النظام، نسبوه إلى غلط الطبيعة، و قالوا: لو كان الله موجوداً، و كان العالم آثار صنعة، لما كنا نرى هذه الحادثات التي ال تعلل بعلة غائية، و لا يفهم ما يقصد منها".

فاستنبطوا من وجود النظام، و عدمه معاً، عدم وجود الله؛ مع أن المنطق قاض بأنه إذا دل شيء على شيء بوجوده، فلا يدل عليه بعدمه؛ و إذا دل عليه بعدمه، فلا يدل عليه بوجوده؛ و إلا يكون نوعاً من الجمع بين النقيضين.

كان الحري بالعاقل، إذا رأى في العالم ما يدل على إحكام الصنعة، و إتقانها، أن يحمله على فعل العليم، الحكيم، القدير، و ذلك ما هو المشهود في معظم الكائنات؛ فالعالم الذي <389> يكاد يكون ما يحتويه غير متناه، قد ركبت أجزاؤه، كأنها غير غافل بعضها عن بعض، فلو لم يكن فيه إلا ما يلزمه من وحدة الإرادة المحيطة به، على سعته التي تقف العقول دون تصورها، بله مساحتها؛ لكفى في إثبات وجود الله الواحد.

فهل العالم، الذي لو كان البحر مداداً، لما كفى في تسجيل ما تحتويه تفاصيله، مجموعة أشتات لا صلة لبعضها ببعض، و لا يجمعها ملك مالك، و لا هيمنة مهيمن، على الرغم من اجتماعها، و اشتراكها في الوجود؟

فلو كان الأمر كذلك، لخرت على رؤوسنا هذه القبة الزرقاء، بجميع أجرامها، التي ليست أرضنا إلى واحدة من أصاغرها، و كانت نتيجة هذه الفوضى العامة أشد مما لو كان فيهما آلهة إلا الله، و أفسد.

فمن جمع إذن كل هؤلاء في الوجود؟

و من جمع كل هؤلاء في البقاء إلى أجل مسمى؟

ثم من فرق بين كل موجود و موجود؛ فجعل الموجودات أعياناً متمايزة، بدل أن تكون مغمورة في خضم المادة؟

و من عين موضع كل جزء من هذه الأجزاء، و موقفه من الكل؟

فهذا الجمع، و هذا التفريق، و التعيين، لا يمكن أن تكون بطبيعة الأشياء الغافلة بعضها عن بعض، فتحتاج إلى من جمعها، و فرقها، و خصصها على حسب مشيئته.

و إلا، فهل يدري كل موجود معين، كيفية تعينه، و تميزه من عامة الموجودات، إن كان ذلك باقتضاء من نفسه؟

ثم هل يدري أحد منا نحن الساكنين في الأرض، أن له صلة -لا أقول بمن في المريخ، على تقدير كونه مسكوناً كما قالوا؛ بل- بما في الكواكب السيارة، البعيدة، التي لم تصل أضواء شموسها بعدُ إلى الأرضِ من بُعدها؟

لأنا و إياه نجتمع تحت ملك مالك، و سيطرته، ﴿إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْداً * لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدّاً﴾[مريم:93-94]، و هذه الصلة يُعترف بها في تعبير العلم باسم "الجاذبية العامة بين النجوم و السيارات و منظوماتها"، مع أنه -أي العلم- لا يعرف ما هي حقيقة هذه الجاذبية؟

و عندنا: أن حقيقتها جامعة العبودية لله، كما أشارت إليه الآية.

و لم يدر علماء البشر الماديون بعدُ، ما يفرق، و ما يصل بين الأجزاء الفردة، التي تتركب منها الأجسام، و التي لا تقبل القسمة، و التجزئة، من فرط صغرها، و مع هذا فقد<390> اكتُشف أن كلا منها مؤلف من ملايين من "إلكترون"، تتحرك، و تدور حول بعضها، بنسبة معينة من القرب و البعد.

فهذه اللإلكترونات، يتكون منها كل جزء فرد، كمنظومة من المنظومات الشمسية، و تتكون الأجسام من اجتماع عدد من هذه المنظومات، يكاد يكون من كثرته غير متناه، بنسبة معينة أيضاً من القرب و البعد، بين المنظومات المجتمعة، لتكوين هذا الجسم، و ذاك الجسم؛ هذا في كرتنا، بله الكواكب السائرة، القريبة و البعيدة.

و أصوب القول: لو أن الإنسان بعد أن ذهب يبحث في أجزاء جسم من الأجسام العادية، و أجزاء أجزائه، فغرق في عمق صغريات الكون و نظامها، ثم عاد إلى البحث في كبرياته، فرفع رأسه، و نظر نحو السماء ليلاً، أو نهاراً، و كان له إلمام بعلم الهيأةِ، لزم لأن يكون أفاد تقديره لعظمة الكون في صغرياته مرة، و في كبرياته أخرى، و أعظمية مكوِّنه، أن يجن، و يُعتقل لسانه من الدهش و الوله؛ لا أن يجن فيهذي كأولئك الملاحدة المنكرين للعلل الغائية، و النظم العالمية معاً، أو المعترفين بالنظم من غير اعتراف بالتنظيم و الناظم؛ لكونها نظماً مبنية على المصادفة.

قال "كاميل فلاماريون"، في كتابه (الله في الطبيعة): [إن وحدة الخطة العامة، التي تدار بالنظام الجاري في الطبيعة، و بالعقل المتجلي في تشكيل كل موجود، و بالحكمة المنبسطة على هيأة الكائنات كنور الفجر، و بقانون الاستعداد للتكمل على الدوام، تعرض لنا القدرة المطلقة الإلهية كركن للطبيعة غير مرئي، و قانون منظم، و منسق، و قوة أساسية، هي منشأ القوى الطبيعية، و تلك القوى عبارة عن مظاهرها الخصوصية.

فالله تعالى يمكن أن يعتبر عقلا باطنياً، موجوداً في طبيعة الأشياء غير قابل للتعريض، حافظاً، و منظماً، و منسقاً لأواسع المنظومات الشمسية، و أحاقر الموجودات، و هو ليس في الخارج عن العالم، و ليست شخصية ممتزجة بنظام الأشياء الطبيعي.

فهو مفكرة باطنية "Pensee Immamente" لا تُعرَّف، و القوانين التي تدير العالم شكل من أشكال فاعليته، و السعي في تعريف هذه المفكرة، و إيضاح شكل<391> فاعليتها، و ادعاء مناقشة صفاتها، و تفحص خصائصها، و الغوص في دوار اللامتناهي لتطمين حرص العلم، ليس حركة جنونية فقط، بل مضحكة أيضاً.

و تجربة كهذه، تدل على أن مقتحمها لم يعرف الفرق الأساسي بين المتناهي و اللامتناهي، فبين هذين

اللفظين مسافة لا يمكن أن يُنشأ عليها أي جسر، فالله تعالى بمقتضى ماهيته لا يعرف، و لا يفهم بعقولنا].

و الفيلسوف نبه في آخر كلامه إلى أنه لا يرضى أن يُعتبر في مذهب الوجودية "بانتائيزم"، كما صرح في هذا القول المنقول آنفاً بأن شخصية الله تعالى ممتزجة بنظام الأشياء الطبيعي.

لكن الأستاذ الكبير التركي، مؤلف كتاب "اضمحلال مذاهب الماديين" القيم، لكونه مائلاً إلى مذهب المتصوفة، القائلين بوحدة الوجود، حمل كلام الفيلسوف "كاميل فلا ماريون" على تأييد هذا المذهب.

لنعد إلى ما كنا فيه؛ أجل، كان الحريُّ بالعاقل، إذا رآى في العالم ما يدل على التدبير، و إحكام الصنعة، و إتقانه، أن ينسبه إلى فعل العليم الحكيم، و هو الغالب الساحق؛ و إذا رأى غير ذلك، فالحري به أن لا يتخذه دليلاً لنفي العلة الغائية، و وجود الغلط، لأن ما لا نفهم عليته، و حكمته، فإنما هو دليل ضد عقل البشر القاصر، لا دليل ضد العلم الإلهي، أو ضد وجود الله.

فإذا اتُخذ دليلاً لنفي العلة، و الحكمة، و نفي الفاعل، العليم الحكيم، يتضاعف الدليل ضد عقل البشر.

فهل هو علم كل شيء حتى لا يعزبَ عن علمه تعليل بعض الأشياء، فيحمِلَ الأمر على عدم العلة، و الحكمة في ذلك البعض، بدلاً من حمله على جهل نفسه؟

و إذا كان الإنسان يعترف بوجود الله، على شرط أن يفعل في الكائنات ما يفعله هو، لو كان إلهاً، و أن يرتب كل شيء على حسب ما يهواه، فذلك لا يكون إلهاً، فوق البشر؛ إن كان فوقه بقدرته، فلا يكون فوقه بعلمه، و حكمته.

على أن ظهور العلل الغائية في كثير من الأشياء، كافٍ في إثبات المطلوب، لدلالتها على وجود الله، المدبر لنظام العالم؛ أما ما لم تظهر فيه العلة، و الحكمة، فغايته أنه كشاهد<392> نفي حيال شهود الإثبات، أعني أنه لا يُسمع، إذ لا معنى لشهادة النافي، مع وجود شهود مثبتين، غير أنه لا يَعلم.

و قد يجاب عن الاعتراض بـ: الحادثات التي لا تعلل بالعلة الغائية، بأنه يدل على أن الله تعالى يفعل ما يشاء؛ و قد كانت الملاحدة يدعون استغناء العالم عن الإله المماشي لقوانين الطبيعة، فها هو يخالفها إذا شاء.

و قال "ليبنتز"، في الجواب: [هذا نصب مراقب على أفعال الله تعالى مضحك، يشبه ظن الملك "الفونس" الحكيم، حين انتقد هيأة "بطليموس"، أنه ينتقد هيأة العالم؛ و أنتم الذين لا ترون في بعض مخلوقات الله شيئاً من الحكمة، و العلة الغائية، إنما تتعرفون العالم منذ ثلاثة أيام، و لا ترون أمام أنوفكم، فانتظروا كثيراً كي تروه]، كما في "مطالب و مذاهب".

و من سفاسف أقوال المنكرين للعلة الغائية، أن النظام المرئي في العالم نتيجة قوانين طبيعية، مترتبةٌ عليها من غير سابقة القصد، و ليست بعلة غائية، لتأخر النتيجة و تأخر العلة، و المؤخر لا يكون علة للمقدم...

فإذا أعقبت حادثةٌ حادثةً، و أبدت التجربة المكررة حصول الثانية عقب الأولى، فعند ذلك تعتبر الأولى علة الثانية، لكن ما قلتم عن العلة الغائية، إنها حادثة تقع في المستقبل، و التفحص عن علة الشيء في المستقبل يكون معاكسة لنظام العقل، و العلم.

و هذا الاعتراض، إما جهل بأنواع العلل، أو تجاهل مبني على غرضهم الفاسد في إنكار النظام المقصود في العالم، مع أن إنكارهم المبني على غرض خاص، ليس هو أيضاً غير مثال من نوع ما أنكروه من العلة الغائية، و هي توجد في جميع المقاصد المستحصلة بوسائلها.

و سيجيء منا زيادة في الكلام على إنكار العلة الغائية من أساسها<393>.

فالقائلون بوجود العلل الغائية في العالم، يتخذون النتيجة مبدأ يرتقون منها إلى العلة، فيستدلون من حادثة سابقة، كتهيء ثدي الأم، و امتلائها لبناً، على حادثة مستقبلة هي حاجة المولود إلى الغذاء.

و ينظرون مثلاً إلى تشكل الجهاز التناسلي في الرجل و المرأة، مختلفين متقابلين، ثم إلى جِبلّة الجنسين على شدة التحابِّ، و التمايل بعضها مع بعض، و جبلة الوالدين على محبة أولادهما، و الشفقة و الحنو على أطفالهما، لاسيما حنو الوالدات؛ و إلى حصول اللبن في ثُدِيِّ أولات الأحمال، عند اقتراب وضعهن، كما ذكرنا.

فهل كل ذلك من المصادفات، التي لا تتضمن معنى مقصوداً؟

أم كلها مقدمات و وسائل لغاية مطلوبة، هي بقاء النوع، و النسل؟

و الظاهر الظهورَ الذي لا يخفى إلا على المتعامين، الذين لا يعترفون بأن العين خلقت لأن تكون أداة للرؤية، هو الشق الثاني؛ لأن حصول هذه النتيجة، أعني بقاء النوع، و النسل، منوطٌ باتفاق علل كثيرة طبيعية، على أن تعمل على استحصالها، و لا يتصور أن تكون هذه العلل المتنوعة، متوجهة إلى نقطة، ما لم يكن له دافع، فكان من الضروري اعتبار تلك العلل وسائط، و اعتبار تلك النتيجة مقصداً.

و إذا رأينا نتيجة من النتائج، يحتاج حصولها إلى حسابات دقيقة، نستنتج منها وجود محاسب؛ مثلاً لو كان ريش الطيور من الصوف، لما كفى قليله في تدفئتها، مع رقة جلودها، و ثقل كثيره عليها، و منعها من الطيران... فمهمةُ ستر أبدانها بدون زيادة ثقلها، و تصعيب طيرانها مسألة محتاجة إلى الحل، فكسيت برياش طويلة تصلح للتوسع في أجنحتها عند البسط، و لئلا تلتصق الرياش بعضها مع بعض عند ابتلالها من المطر، فيتعذرَ القبض و البسط، أضيف عضو يُخرج مادة دهنية، يطلي بها سطح الرياش، فتمنع من تسرب الماء فيها.

اعلم، أن الملاحدة لفي عناء، و حرج عظيمين في تأويل نظام العالم، و تفسيره، على وجه لا يضطرهم إلى الاعتراف بوجود الله واضع هذا النظام.

فأولا: يحاولون نفي وجود النظام، متمسكين ببعض ما يرى في الكائنات، و لا تعقل له علة غائية، و يذكرون من أمثلته ثُديَّ<394> الرجال، و الدودة الزائدة للرجال و النساء، ثم يتوسلون بهذا البعض إلى إنكار التعليل في الجميع، قائلين: لو كان في وضع الأشياء مواضعها مقاصد معقولة، لاطرد الحال في الأشياء كلها، و لم يوجد في الكائنات ما لا تعقل علته، و إن كان هذا قليلاً بالنسبة إلى معقولات العلة.

فهم يقيسون الكثير على القليل، بل الأقل، فيتخذونه أساساً، و مقياساً، ثم يحملون الكثير عليه، و لا يقبلون العلل الغائية الظاهرة فيه على أنها علل غائية، مع أن المعقول أن يعكس الأمر، فيعلل ما تظهر فيه العلة، لاسيما و هو الكثير، ثم يقال فيما يخالفه، و هو الأقل، كنسبة الواحد إلى المائة بل الألف، بالعلة، و الحكمة الخفية علينا، و ربما يجي وقت ينجلي الخفاء عنه أيضاً.

و قد سبق جوابٌ آخر على تمسكهم بالبعض، الذي لا تظهر علته الغائية.

و ثانيـاً: يـدعون أن النظـام اتفـاقي غـير ناشئ من تـدبير مدبر.

و قد بحثنا عند الشــروع في الاســتدلال على وجــود الله بدليل العلة الغائية: هل في بنيان صرح العــالم العظيم ما يدل على إشراف إرادة عليمة؟

فمقصـود الملاحـدة المـاديين، و الطبيعـيين، و الوضـعيين من إنكــار العلل الغائية في تكــوين الكائنــات، نفي هــذه الإرادة العليمـة، إما بنفي النظـام بـالمرة، أو نفي القصد في النظام.

و ادعــاء كونه اتفاقيا غـير مقصـود، أعـني أنه يـرى في صورة النظام، و ليس بـه، لخلوه عن القصـد، و إن شـئت فقل إنه نظام من غـير تنظيم، و إن شـئت نظـام بتنظيم الطبيعة.

و هذا التدرج في الاعتراف بالنظام، و التنظيم، و الناظم؛ بعد نفي الكل يُــرِي ذوي البصر ما يعــاني الملاحــدة من اضطراب مواقفهم، و تقهقرهم حيال قوة الحق، خطـوة، خطوة، مع تعنتهم في الوقوف دون الخطوة الأخيرة، لأن الاعــتراف بنــاظم هو "الطبيعــة" لا فــرق بينه و بين نفي الناظم، إذ لا موجود مسمى بــ "الطبيعـة"، فمعـنى نسـبة التنظيم إلى "الطبيعـة"، أنه لا ناظم هناك!

و قد عرفت ذلك مما سبق.

فهم لما اضـطروا إلى الاعـتراف بالنـاظم، بعد الاعـتراف بالنظام، و التنظيم، اعترفوا به في اللفظ، و أصروا على نفيه في المعنى<395>؛ فإذن تتوقف المسألة في مرحلة التنظيم بدون ناظم.

فهل يمكن أن يكون تنظيم بدون ناظم؟

و أول دليل على عدم إمكانه، أنهم أنفسـهم احتـاجوا إلى اختلاق ناظمٍ باسم "الطبيعة"، الـتي تـبين مما سـبق أنها شـيء لا وجـود لـه، فبقي النظـام المشـهود في العـالم كالفعل بلا فاعل، لا يمكنه أن يكون.

و قد اعتنى "بوخنر" بتكون هذا الـذي لا يكـون، و تقـريب هذا المحال من الممكن، في الفصل السـابع من كتابـه؛ و إذا درست كلامه بدقــة، تــراه راجعــاً إلى نفي التنظيم، و النظـام جميعـاً، علاوةً على النـاظم؛ فينتهي إلى الإنكـار المحض، و منه يتــبين أن قــولهم بــ "تنظيم الطبيعـــة"، خرافة، في خرافة، في خرافة.

و في الحق أن النظام لا يكون بـدون تنظيم، و لا التنظيم بـدون نـاظم، فـإذن غاية ما يبقى من أقـوالهم المختلفة المضطربة، التي لا تثبت في كف ماسك: أن هناك صـورة النظام، لا حقيقته، و لا حقيقة القانون؛ لابتناء أسـاميهما على المصادفة.

فانظروا قـدرة اللـه، و وطـأة أدلة وجـوده على "بوخـنر"، الـذي أنكر وجـود اللـه، اسـتناداً إلى عـدم شـهادة العلم الطـبيعي بوجـوده، كيف يضـطر إلى إنكـار العلم بإنكـار قوانينه؟

فإذا لم تكن للطبيعة قوانين يعتمد عليها العلم الطـبيعي، فإذا كانت العين ترى مصادفة، و النـار تحـرق مصـادفة، و الحجر المـــرمي إلى الجو يعـــود فيســـقط إلى الأرض مصادفة، لا لوجود قـوانين تكلف تـرَتُّبَ نتـائج معينـةٍ على وسائطاً معينة، فلا يوثق برؤية العين، و لا بإحراق النـار، و لا بسقوط الحجر المـرمي، إلا على قـدر ما يوثق بـالأمور التي تقع مصادفة.

فـــإذا كـــان الأمر كـــذلك؛ فما قيمة ذلك العلم، الـــذي لا قــوانين له حقيقــة، و إنما قــوانين صــورية، قائمة على المصــادفة، الــتي تجعل انهيــار تلك القــوانين محتملاً، و ملحوظاً في كل آن؟

و ما قيمة شهادة هذا العلم؟ و عدم شهادته؟

و لنسمع "بوخـنر" نفسَـه مـاذا يقـول: [كـثرة أنـواع ذوي الأرواح، تُــرى في نظرنا لا كــإجراء خطــة، اسـتُمر عليها في<396> صورة معقولة، بل كنتيجة تاريخيـة، أعـني نتيجة أسباب مؤثرة على التوالي، و أعـني نتيجتها الـتي تعتريها دوماً، و فيها تُـرِي كـلّ حادثـة، و كل عـدمِ انتظـامٍ، تـأثيرَ سبب.

ليست في العالم خطة، و إنما هي تـراءٍ، إن القـوى تعمل ضــرورياً، و على العميـــاء، فتحصل الموجــوداتُ، نتيجـــةَ أعمالها المشــتركة، و اعتقــادُ أن الطبيعة تُجــري أفعالها بخطة مرسومة خطأ.

إن الــترتيب عنـده نتيجـة، و ليس فكـرةَ الطبيعـة، بل هو الطبيعة نفسها[181]؛ و مع هذا، فلما كانت قوى العالم تؤثر دائمـاً على وجه الكـرة الأرضـية لتعـديل الهيـأة العضـوية تأثيراً غير مختلف الصـورة، فيـدرك العقل بكمـال البداهة أنه يلزم من هـذا كـون تلك التـأثيرا تُشـكِّل ترتيبـاً عمليـاًّ، تدريجياًّ كل التدريج].

و قال: [إن الذي نراه في العالم من الكمال، نتيجـةُ تكمل مديـد، و عسـير، حصل في ملايين من السـنين، و صـورةُ حصول هذا التكمل لا تُبقي مجـالاً للشـبهة، في أنه يـأتي من غير فكرٍ مقررٍ، و ترتيبٍ معينٍ، تقدَّما عليه[182].

و كل شـيء، يرينا عـدم وجـود خطة في النشـاط، الـذي تبديه الطبيعة لحصول الأشكال، و لوقوع هذا النشاط في جميع الأحــوال، و النــواحي، متعاقبــاً، و متســاوياً معــدِّلا نفسَه بنفسه، تعديلاً تدريجياًّ دائماً؛ فمن الضروري تـرائي انتظامٍ، و خطةٍ مجودين كنتيجة لذلك.

و بعبارة أخرى: يلزم أن يكتسى هذا النشـاط في سلاسل تدريجية، أشكالاً مكملة من يوم إلى آخـر، فلو كـانت هـذه الأشـكال للطبيعة مفروضة عليها من الخـارج، أو من عند الله.

و على الأقل لو كانت صـادرة من أفكـار مقـررة من<397> الأول، و مبـــادئ ثابتـــة، لما فهم جـــداًّ كـــون العـــالم، و المنظومـات المختلفة للشـموس و الكـواكب، و كرتنـا، و الحاصــلات العضــوية، و غــير العضــوية، قطعت مراحل تعديلات كثيرة الأنواع التدريجية.

و تنوعُ الأشكال بكثرة غير متناهية، لحد أنه لا يُرى نوعان: أحـدهما عين الآخـر، أجلى دليل على كـون مجادلة المـادة للمادة حقيقية].

و نحن نقول: خلاصة ما إدعـاه "بوخـنر"، أنه لا نظـام في العالم مؤسســاًّ مقصـوداً، لا عمومـاً، و لا خصوصـاً؛ و إنما

[181] يتبين من هذا أيضاً: أن الطبيعة التي يعزون إليها النظـام، و الـترتيب المشــهود في العــالم، لا وجــود لهــا، لأنه إذا كــانت الطبيعة هي نفس الترتيب، فكيف يمكن أن تكون هي المرتب؟ فاقرأ مع ما سـبق نقله من كلام "كارو"، و ما عقلنا عليه.

[182] ليس ما ذكره من المناسبة بين صورة حصول هذا التكمل، و بين تأتيه من غير فكر مقرر، و ترتيب معين تقدما عليه، مبنيا على ملازمة قطعية منقطعــة، و لا على تجربة صــحيحة فعليــة؛ و قد قــال الله تعــالى: ما أشهدتهم خلق السماوات و الأرض و لا خلق أنفسهم.

الذي يُرِي عدمَ الانتظام نظاماً، و يُظهره بمظاهرِه: نتيجةُ تقلبات الأشياء، التي خُلِّيت و طِباعَها، فاصطدم بعضها ببعضٍ، و عدَّل بعضها بعضاً، فحصل من ذلك حصولاً تدريجيّاً، في غاية البطء المقدر طوله بملايين السنين.

هذا النظام الظاهري، و هذا التكمل الاتفاقي، غير المقصود من جانب أيِّ قاصد؛ فلو كان فيه قصد، و إرادة من الإله الذي لا نهاية لقدرته، كما يقول معتقدوه، لما لبث حصول هذا التكمل هذه المدة الطويلة.

و إن شئت فقل: إن في العالم نظاماً، و كمالاً، كما يرى الإلهيون أنصار مبدأ العلة الغائية، لكنه نظام، و كمالٌ، حصلا تدريجياً بنفسهما، و بمرور الزمان، الذي لا حد لطوله عليهما، غير مستندين إلى قصد ناظمٍ، و إرادة مكمِّل؛ و من أجل ذلك، فليس هناك ما يصح أن يعبر عنه بالعلة الغائية، التي لا توجد إلا حيث يوجد القصد، و الإرادة.

و جماع ما يرجع إليه متمسِّك "بوخنر"، و من حذوا حذوه في قولهم بـ "عدم النظام"، و "الناظم"، و "حصول ما يتراءى كالنظام، و ليس به، بنفسه"، ثلاثة أمور:

<u>الأول:</u> كثرة التنوع في أشكال الأشياء، الكثرةَ الزائدة؛ فهي تدل على عدم وجود النظام، لأن النظام مستلزم للاطراد، و كثرة التنوع، لحد الإفراط، ناشئة عن التشتت.

<u>الثاني:</u> كون التقلبات الفوضوية في الأشياء يعدِّل بمرور الزمان بعضها بعضاً، فيحصل منه التكمل بنفسه، و يخيل إلينا أن هناك نظاماً يوصل إليه.

<u>الثالث:</u> الزيادة البالغة في طول الزمان، الذي حصل فيه < 398> التكمل، فهو مؤيد لكون التكمل حصل بنفسه، و بعسرة مغنية عن وجود الإله الخالق.

<u>فجوابنا عن الأول:</u> أن الكثرة الزائدة في تنوع الأشكال، التي يستدلون بها على المصادفة، و عدمِ النظام، نستدل بها نحن على إعجاز إرادة الخالق، فأينا مصيب في نظره؟ أنحن، أم "بوخنر"، و أعوانه؟

و الحق أن كثرة الأنواع، و لاسيما كثرة الأشكال، لحد أنه لو التُزم بتكثيرها من غير الخالق، جلت قدرته، لما بلغت مبلغها في الواقع، بله أن يسعها نطاقُ المصادفة، التي تُسبب كثرةَ الأنواع، و الأشكال إلى حدها.

فهل رأيت إنساناً يشبه إنساناً آخر من كل وجه، بحيث لا يفترقان بأي فارق؟

أو هل أن بصمة أنملة رجل في الدنيا، تتفق مع بصمة أنملة رجل في الشكل[183]؟

و لا ورقة شجرة تماثل ورقة أخرى، من نفس الشجرة، أو غيرها؟

و لا صوت امرئ، صوت امرئ؟

فهذه الكثرة الزائدة في التنوع، و التفاوت، تتم على إعجاز قدرة الخالق المنوِّعة، التي لا تدانيها قدرة المصادفة في الإكثار؛ إذ لا بد أن تتراوح محصولات المصادفة بين اطراد، و افتراق، مهما كان الافتراق أكثر من الاطراد.

و هناك شيء آخر، و هو أن الذين يستدلون بكثرة الأنواع، و الأشكال، على عدم النظام في العالم، يقال لهم: إن الكثرة الطارئة، إن تلاءمت بمحضها مع عدم النظام، فلا تتلاءم معه كثرة الأنواع، و الأشكال المتعينة.

و من هذا اضطُر "اسبنسر"، الذي بنى فلسفته التكملية على <u>مبدأين:</u>

<u>أحدهما:</u> أن الطبيعة مائلة إلى الاجتياز من التجانس، إلى غير التجانس؛ و بعبارة أخرى: من التعين، إلى التغاير.

<u>و الثاني:</u> أنها مائلة إلى الاجتياز من غير المعين، إلى المعين.

فبأولهما تحصل الكثرة، و بالثاني تكون تلك الكثرة أنواعاً، و أشكالاً متعينة.

اضطر هذا الفيلسوف إلى الاعتراف بعجزه في اكتشاف سبب الاجتياز الثاني.

و في<399> الحقيقة، يفهم حصول التغاير، و التغير بمرور الزمان على التجانس، فيفقد تجانسَه، و يحصل فيه الانقسام.

و لكن لماذا لا ينجر هذا التغير إلى التشتت، و التفكك المبهم؟

بل تحصل الأنواع و الأشكال المعينة، و يقوم الانتظام مقام الإبهام؟

فهذا، أعني تشكل الجمل المنتظمة، بعد طروء الكثرة، و التغاير على المتجانس، ما لا يمكن إيضاحه بفعل الطبيعة الميكانيكي، الخالي عن قصد التنظيم، أو بالأصح بفعل المصادفة، التي لا تدري ما تفعل.

<u>و جوابنا عن الثاني[184]:</u> أنه إذا كانت تقلبات الأشياء المخلاّةِ، و طباعَها، و اصطدام بعضها ببعض، على حسب ما تشاء المصادفة، تنتج الانتظام بعد زمان بدون تنظيم، و إنما بتتالي اصطدام الأشياء عند تقلباتها الفوضوية، اصطداماً يعدِّله به بعضها بعضاً.

و دوام هذا الانتظام، الحاصل من الاصطدام في العالم، حتى كان التكمل المشهود فيه، نتيجةَ تلك المصادمات، و التقلبات الفوضوية في مدة طويلة، كما يدعون؛ لزم من هذا، أن يكون أحسنُ طريق، و آمنُها -أو على الأقل بعضِ الطريق- في تنظيم الأشياء، و تدريجها إلى الكمال، تركَ التنظيمِ، و استحصالَ الانتظام، و استنتاجه من طريق الفوضى، طريق اصطدام الأشياء مع بعضها في تخبطها، من غيرِ تدخلِ فكرةِ "التنظيم" في البين.

و هذه النظرية -أعني نظرية إحالة التنظيم على الفوضى، و ترقبِه-، من مصادفات الأشياء، و مصادماتها، لا يجوز أن تصدر من عاقل؛ لأن فيه إلغاء الفرق بين التنظيم، و جعلَ النظام، و الكمال، المترتبين على التنظيم، و التدبير، يترتبان على عدم التنظيم و التدبير أيضاً، أعني جعل الشيء مساوياً لضده في ترتب أثر كل منهما على الآخر.

فإذا كان عدم التنظيم، ينتج النظام، و الكمال، كما ينتجهما التنظيم؛ فأي شيء هو الذي تكون نتيجته عدمَ النظام، و الكمال؟

أجل، قد يمكن أن يتولد الانتظام في الدنيا مرة، أو مرتين، أو مرات معدودةً، من المصادفات الفوضوية، على طريق "رمية من غير رام"؛ أما اطراد هذا الانتظام التصادفي، و دوامه على<400> طول دوام الدنيا، مع ارتقائه لحد أن يكون كل كمال حاصل في العالم، نتيجة المصادفة، و التخبطات المتصادمة، فهذا ما تمجه بداهة العقول.

---

[183] لفتني أحد أصدقائي إلى قوله تعالى: ﴿أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوي بنانه﴾؛ و قال: إن فيه إشارة إلى الإعجاز الذي يتضمنه اختلاف أطراف الأصابع الداخلية، و الذي أخذت الحكومة في الأزمنة الأخيرة تستفيد منه في تشخيص اللصوص و القتلة.

[184] و سيجيء الجواب عن متمسك "بوخنر" الثالث، بعد الكلام الطويل على نظرية إسماعيل أدهم، الفيلسوف المدعي.

لكن الملاحدة، لا يتحرجون عن التكلم بما يضاد العقول، فيسهل لهم ذلك.. و إنما يصعب عليهم الاعتراف بالحق؛ ﴿وَ مَن يُرِدْ﴾ الله ﴿أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ﴾[الأنعام:125].

فهل رأيتم أحدا يدعي العقل، و يكل تنظيم أموره، و مصالحه إلى المصادفات، و يعتبر ترك تنظيمها من الطرق الموصلة إلى الانتظام؟

هل رأيتم أحداً كذلك، حتى بين عقلاء الملاحدة الماديين؟

و هل رأيتم، أو سمعتم هيأة اجتماعة تسمي نفسها الدولة، كبيرة، أو صغيرة؛ بنت أمرها على المصادفة، و الفوضى، و اتخذ عدم النظام، نظاماً لها؟

فكيف إذن يجيز الإنسان لدولة العالم بأرضها، و سمائها، و هوائها، و فضائها، و ضيائها، و ظلامها، و منظوماتها الشمسية، و غير الشمسية، ما لا يجيزه من عدم النظام لدولات، أو دويلات في بقاع من سطح الكرة الأرضية، التي هي واحدة من صغار كرات العالم غير المعدودين بالملايين؟

و كيف يمكن أن يوجد إنسان عاقل في عدم النظام نظاماً، و يخالفَ نظام العقل لهذا الحد؟

لكنه جنون الكفر بالله، و بآياته البينات في كائناته، يجعل مجنونَه يضل ضلالاً بعيداً.

و أنا لا أقول في مثله: "جن جنونه"، كما يقولون،كناية عن شدة جنونه؛ بل أقول: "جن عقله" بدلاً منه؛ و من يضلل الله يفتنه في عقله، و يُجنَّه، فلا يباريه مجانين الدنيا.

و مما تقضي منه العجب، أن الكمال المتولد من مصادفات الفوضى، و مصادماتها في العالم، يلزم أن يبلغ عند الذي يبنون كل كمال في العالم على المصادفة، مبلغ أن يكون العقل الذي هو آية في الكمال، من إنتاج تلك المصادفات، و المصادمات الفوضوية العالمية!

فقد كان حصول العقل و الإدراك في الإنسان، على زعم الملاحدة المادية، بتشكل المادة في شكل المخ، على طريق المصادفة، و المجازفة، لا تنظيم، و لا تدبير فيه لأي صانع حاذق، و لا حساب محاسب مدقق، و إنما أدى إليه تطور المادة، و تقلبها من شكل إلى شكل، تطوراً كله مصادفة، و تقلباً كله مجازفة.

مثل ما سبق، في مثال نثر الحروف المطبعية على <401> وجه الأرض، و تكرار النثر، إلى أن يتركب من تلك الحروف ديوان أشعار شاعر معروف.

قل لي بربك: أليس ذلك جنوناً فوق الجنون المعروف؟

على أن حصول العقل من مصادمات المادة، و مصادفاتها الفوضوية، أشدبعدا من حصول ديوان الشعر لشاعرٍ مشهورٍ، كـ "هومر"، أو "شكسبيرا"، أو "المتنبي" مثلاً، من نثر الحروف المطبعية، جزافاً على الأرض.

ذلك المثال، الذي أوجد لتفهيم مبلغ البعد عن الحقيقة، المعقولة في مذهب ملاحدة الماديين الجزافى أمام نظام العالم؛ لأن في ذلك بعد إدعاء حصول العقل من تقلبات المادة، غير العاقلة، و تخبطاتها، إدعاءَ كون محاسبات العقل، و مطالعاته أيضاً من جملة تلك التقلبات، و التخبطات.

فعقولنا التي نزعمها تفكر في الأمور، و تدبر، و تحاسب، لا تعمل في غير طريق التخبط، و التصادف؛ فمثال البعد الموافق لمبلغ الممثَّل فيه، أي في البعد، ليس حصولَ ديوان شعر مرتب من الحروف المطبعية، المنثورة جزافاً على غير ترتب، بل حصول الشاعر نفسه، و تكوُّنَه من نثرات تلك الحروف، و هو ينشد أشعاره، و ترتيب ديوانه في تخبط محض.

و العجب من الناس، يقارنون بين أشعار شاعر، و أشعار شاعر، فيجدون تخبط هذا أبلغ من تخبط ذاك، و أحسن!

و هم أنفسهم أيضاً، متخبطون في مقارناتهم، لأنهم كلهم غير خارجين عن العالم المتخبط!

و هذا ما قلنا من أن إنكار الغائية، في نظام الكائنات، يستلزم إنكار العلة الغائية أيضاً في أقوال الإنسان، و أفعاله، و جميع تصرفاته.

حتى إن "بوخنر"، يلزم أن يكون متخبطاً في تأليف كتابه، غير قاصد منه إنكار ما أنكره فيه<402>.

ملحدٌ جديدٌ:

و كأن العالم المتخبط في سيره، و تطوره، لم يكفه أن أنجب فيما مضى "بوخنر"، المشهور بتخبطاته، في كتابه، و لا سيما في إنكار نظام العالم، و اعتباره تخبطاً محضاً، في صورة النظام؛ حتى أتى قبل بضع سنوات، بمتخبط جديد، غير بعيد أن يكون من رسل البلشفة الروسية، أو التركية الحديثة، إلى مصر، التي وجدها لأسباب، و ظروف مذكور في مقدمة كتابنا هذا، مستعدة لترويج المبادئ المضلة، الهدامة، بين متعلميها، فاجترأ على نشر كتابه، الذي سماه (لماذا أنا ملحد؟).

و الذي لا يجترأ على نشر مثله، لا في أي بلد إسلامي فقط، بل في أي بلد أيضاً يسود فيه العقل، و يُحترم؛ لكنه اختار مصر لنشر كتابه على نهج قول الشاعر:

لقد هزلت، حتى بدا من هُزالها	**كلاها، و حتى سامها كل مفلس**[185]

<403>لم يختلف الرجل بكثير في تخبطه، و بناء نظام العالم على التخبط، عن إمامه "بوخنر"، إمام الملاحدة،

---

[185] أثار كتاب هذا الرجل، المدعو إسماعيل أحمد أدهم ضجة، اطلعت عليها، بما كتب رئيس تحرير (مجلة الأزهر) في الرد عليه؛ و بعد سنة تقريباً، قرأت في الجرائد أنه انتحر غريقاً في ميناء إسكندرية، و لم يخذله الباكون من كتاب مصر على شبابه، و نبوغه، المدلول عليه بما عنده من الشهادات العلمية، التي نالها في روسيا، و ألمانيا؛ و إني بعد ما كتبت في هذا المقام من كتابي، تعليقاً على نظرية هذا المليحد، و ردّ الأستاذ رئيس تحرير (مجلة الأزهر) عليه، حكى لي صديقي صادق صبري بك ميرآلاي، أركان الحرب سابقاً في تركيا، و أحد إخواني المهاجرين منها، معرفته عن كثيب بالشاب المنتحر، و والده أحمد بك، عند إقامته بالإسكندرية.

قال: و كان الوالد يجتمع كثيرا به، و معه ولده إسماعيل، و بعد وفاة الوالد، استشاره الولد في السفر إلى الاستانة، لطلب العلم في مدارسها، فلم يشر عليه به، بسبب أن معرفته باللغة التركية لا تكفيه لدخول المدارس العالية، و الثانوية، و لا تتناسب سنه مع الدراسة الابتدائية، لكنه سافر غير منتصح بنصحه؛ ثم لم يلبث بها أكثر من نصف سنة، حتى عاد، و كان أمره فيها، كما قال حضرة الصديق؛ و بعد مدة من عودته، استغله ملاحدة مصر، من المسلمين و المسيحيين، و دعلوا منه فيلسوفاً، في أحدث طراز، حامل الشهادات من روسيا، و ألمانيا، و مؤلف كتاب "لماذا هو ملحد؟".

فيفهم أن هذا الشاب الملحد، و الدكتور الزائف، لم يكن زيف روسيا، أو ألمانيا، بل زيف مصر، و ليس يمكنه في مدة وجوده القصيرة بتركيا، إلا أن يلقى فيها بعض ملاحدة الروس، أو الألمان، و ربما الترك أيضاً.

قال صديقي: و قد كتبت ترجمة هذا الشاب الخاسر الحقيقية إلى الصحافي العجوز بالأهرام، لما كتب عنه بعد انتحاره، عاداًّ له من نوابغ الدكاترة، و الفلاسفة، فلم يصغ إلى كتابي، و لعله لم يصب منه المرغب.

هذا، و مع ما يعلم من حكاية صديقي مبلغ الشاب الملحد، الذي استقبلته الصحافة المصرية، بفضل إلحاده، كأحد النوابغ المبكرين...، مع ما يعلم منها مبلغ الرجل، من استحقاق ذلك الاستقبال، فأستاذ (مجلة الأزهر)، لم ينجح في رده عليه، كما سيتبين على القارئ، المدقق عند درس الرد.

منذ القرن الثامن عشر الميلادي، بحيث يرد على المأموم ما أوردته قريباً على الإمام، من الحملات القاضية.

إلا أن الرجل مع اقتفاء أثر الأول، في إلغاء مبدإ العلية، الذي اعتبر علماء الغرب المناقشة فيه، و في أمثاله من المبادئ الأولى، هذياناً، و غرابةً تختص بالمجانين؛ حاول أن يزيد في توسيع دائرة الافتراض على نفسه، فيقيمَ مقام مبدإ العلية، و السببية، حالات الإمكان، و الاحتمال، التي يحددها قانون العدد الأعظم، الصدفي -على تعبيره-؛ و قلَبَ كل ما ذكره عقلاء كل أمة، و علماؤها، في استبعاد تكوّن العالم المنتظم بالمصادفة، من الخبط و الاتفاق، من الأمثلة.

كمثال المليون حرف من الحروف الأبجدية، المطبعية المنتثرة على سطح الأرض، ثم ديوان الشعر، المتشكل منها بنفسه، مصححا بنفسه، من دواوين أي من الشعراء المشهورين، شئت من غير ترتيب، و لا تصحيح....

قلب الرجل مثال الاستبعاد هذا، فادعى إمكانه، خاضعاً لقانون العدد الأعظم الصدفي، و يعني بالعدد الأعظم على ما أظن، عدد النثرات، و التقلبات اللانهائية.

و إن كان المثال الذي أورده الرجل لحالات الإمكان، و الاحتمال، من مجيء الدش مرة واحدة في كل 36 مرة، من رميات زهر الطاولة، موهماً لدوران العدد الأعظم الصدفي، الذي بنى فرضيته عليه، في العدد المحدود؛ لأن تحديد العدد الأعظم بالعدد المتناهي، مهما كان كثيراً، يضر بفرضية الرجل، التي يدعي امتيازها على فرضيات الملاحدة الأوائل، فيلزم أن يبني فرضيته على العدد اللانهائي، حتى يضمن لها النجاح، في أوسع دائرة الإمكان.

كما يدل عليه قوله: [مثل العالم، مثل مطبعة فيها من كل نوع من حروف الأبجدية مليون حرف، و قد<404> أخذت هذه الحروف في الحركة، و الاصطدام، فتجتمع، و تنتظم، ثم تتباعد، و تنحل في دورة لا نهائية... فلا شك أنه في دورة من هذه الدورات اللانهائية، لا بد أن يخرج هذا المقال، الذي تلوته الآن، كما أنه في دورة أخرى من دورات اللانهاية، لا بد أن يخرج كتاب (أصل الأنواع)، و كذا (القرآن)، منضداً، مصححا من نفسه].

و لا يحتاج الرجل إلى حفظ ما يحتمل حصوله في كل دورة الحركة، و الاصطدام من بعض الكلمات المتشكلة، الموافقة لكلمات المقالة، أو الكتاب؛ بل يدعي أنه لا بد في إحدى دورة من دورات الحركة اللانهائية، أن يتشكل كل من المقالة المفروضة، أو الكتاب المفروض بتمامه منضدا، و مصححا من نفسه...

و في إمكان الرجل أيضاً بناء على قانون الاحتمال الأوسع، أن يحذف محرك الحروف، و راميها على سطح الأرض منثورة، فيجعلَ كل دورة من دوران حركتها رمية من غير رامٍ، خالصةً.

و قوله: [و قد أخذت هذه الحروف في الحركة، و الاصطدام...]، يشير إلى ذلك.

و لا تقل: كيف تكون الحركة من غير محرك، خارج عن سلسلة الحركات اللانهائية؟

و كيف يكون الارتماء من غير رام؟

إذ لو كانوا اعترفوا بالمحرك، لسقطت دعوى الإلحاد في أول مرحلتها.

و الكلام معهم في هذا المقام، مقصور على ما إذا أمكن أن يكون نظام العالم، غير مقرون بالقصد، كما يقولون، فلا يدلّ على إرادة عليمة، و لا يتمّ دليل العلة الغائية، أو لم يمكن ذلك، إلا أن يكون مقروناً بالقصد، فيستلزم وجود ناظم، و يتم دليل العلة الغائية، كما نقول نحن.

فالرجل ينازعنا في دليل العلة الغائية، بسعيه لتخلية نظام العالم عن القصد، و العلم، كما نازع فيما مضى إمامه "بوخنر"، ساعياً لذلك.

و كان إمامه يحيل التنظيم على اصطدام أجزاء العالم، و عناصره بعضها مع بعض، و يعتبره كمعدل من نفس الأجزاء، و العناصر المصطدمة، فيرينا شيئاً من أسلوب التنظيم، مهما أغرب في ذلك.

و هو لا يبتعد من طريق العقل، ابتعاد تلميذه الذي تشجّع فوق الأستاذ، و أمعن في الاعتصام بالمصادفة المحضة، و ناط<405> كل تعويله بتوسيع دائرة الإمكان، و تكبير العدد الأعظم الصدفي -على تعبيره-، لحد أن أصعده إلى اللانهاية.

و الرجل يقلب ما استدل به الفيلسوف "آينشتاين"، على وجود الله، قائلا: [مثلنا إزاء العالم مثل رجل، أتِي بكتاب قيم، لا يعرف عنه شيئاً، فلما أخذ في مطالعته، و تدرج من ذلك لدرسه، و بان له ما فيه من أوجه التناسق الفكري، شعر بأن وراء كلمات الكتاب شيئاً غامضاً، لا يصل إلى كنهه، و هو عقل مؤلف؛ فإذا ما ترقى به التفكير، عرف أن هذه الآثار نتيجة لعقل إنسان عبقري، أبدع هذا الكتاب؛ كذلك نحن، إزاء العالم، نشعر بأن وراء نظامه شيئاً غامضاً، لا تصل عقولنا إلى إدراكه، و هذا الشيء، هو الله].

فيقول الرجل، معاكساً للفيلسوف: [يحتمل أن يكون الكتاب المذكور، خاضعاً لحالة أخرى، و نتيجة لغير العقل، بأن تألف من نفسه، و رتِّبت حروفه من نفسها، و طُبع من نفسه، فخرج مجموعاً، منضداً، مصححا، من نفسه، من غير مؤلِّفٍ، مفكرٍ في معناه، و من غير ناسخٍ لألفاظه، ثمن من غير مرتب لحروفه، و طابع؛ و يحتمل أن يكون هذا الأثر هو المقال، الذي تتلوه الآن، أو "القرآن"، "قرآن المسلمين"، أو كتاب "أصل الأنواع"، لدارون، قرآن أناس ينتهي نسبهم إلى الحيوانات.

و هذا كله مبني على أن المصادفة التي تُخضع العالَم لقانون عددها الأعظم، تعطي حالات، فيمكننا أن نتصور المؤلفات الموضوعة، ستأخذ دورها في الظهور، خاضعة لحالات إمكان، و احتمال في اللانهائية، فيحتمل أن يأتي زمان تصدر فيه الكتب من نفسها، من غير مؤلف، و لا طابع].

و ترى الأستاذ فريد وجدي، مدير (مجلة الأزهر)، و رئيس تحريرها، يكاد يتميز تعجبا من نظرية هذا الملحد الجديد،

التي لا يضبطها ضابط، و لا يقيسها مقياس، و أي ضبط يتصور لقانون الخبط؟

و لا يدري الأستاذ كيف يرد عليه تلك النظرية، التي تجدر بأن تعد من نتائج قانون الخبط؛ و لا محل عندي لتعجب الأستاذ، فـ "على نفسها جنت براقش<406>"!

و من يدري أن لا يكون الرجل اطلع على كتابات الأستاذ قبل بضع سنين، قبل توليه الوظيفة الأزهرية، عن مدح الإلحاد، لحد أن يراه رمز الثقافة، و النبوغ، و يدعي كون "نوابغ الكتاب، و الشعراء في البلاد الإسلامية، من معتنقي الإلحاد، مستبطنين له، و مكتفين بالسعي في تهيئة أذهان الناس لقبوله، دساًّ في مقالاتهم، و قصائدهم، إلى أن يصلوا إلى درجتهم العلمية"؟

فليس بمستبعد إذن أن يكون رسول البلشفتين، اللتين لا يزال الأستاذ يحبذ إحداهما، و يهتف بها؛ رأى الجو بمصر متهيئاً لعرض ما ابتدعه من نظرية الإلحاد، الطريفة، المتطرفة؛ رجاء أن يدخل، أو يُدخله الأستاذ في عداد نوابغ الكتاب الشرقيين الإسلاميين[186]!

و لا تجدي اشتغالات الأستاذ اليوم في نقد كتاب المليحد، بإعظام ما فيه من سقط الخيال، و غرابة الرأي، أو بالاعتراض على مواضع فرعية منه.

كقوله على ضربه مثلاً من وجوه زهر الطاولة، متمسكاً بأن الدش مثلا، لا بد من مجيئه مرة واحدة في كل ست و ثلاثين رمية: [إنه يغفل عن أن وجوه الزهر قائمة على شكل هندسي، و أعدادها<407> معينة، مكتوبة...]، الخ.

و قوله: "على مثال الحروف المطبعية"، التي يدّعي الرجل حصول كتاب معين من حركاتها، و تقلباتها في دورة من دوراتها اللانهائية: [كيف يسوغ لباحث أن يشبه حالة القوي الوجودية، العارية من كل قانون، المجردة من كل ضابط، كما يفترضها الكاتب، بآلة ميكانيكية، كالمطبعة، قائمة على أدق قوانين الميكانيكا، و الرياضة، و لها قطع منقوش على رؤسها حروف تتألف منها كلمات، و هي مفصلة تفصيلاً هندسياً، بحيث يقوم بعضها إلى جانب بعض، فتؤلف منها صحف.

و للمطبعة اسطوانات مكسوة بالغراء، تستمد من محبرة بجوارها حبراً، تنقله إلى الحروف بحركات مديرة تدبيراً محكماً].

يفهم من تفصيل الأستاذ هذا، عن انتظام أدوات الطبع، أنه لم يفهم مراد الملحد الصغير، في تمثيل العالم بمطبعة، فظن أنه يشبه تكون العالم المنتظم بنفسه من غير ناظم، بمطبعة تشتغل على أصولها الموضوعة بأدواتها المعلومة، فتُصدر مطبوعاتها بانتظام، و اطراد.

مع أن المليحد لم يأخذ من المطبعة إلا حروفها البالغة ملايين، ثم فرض أنها تتحرك بنفسها، و تصطدم، فتجتمع، و تنتظم، ثم تتباعد، و تنحل، هكذا، كل ذلك بنفسها، حتى تَخرُجَ كتاباً منضداً مصححاً من نفسه.

فليس ما اعترض عليه الأستاذ من كلام الكاتب الشاب محل الاعتراض، و لعله كما لم يفهم مراد الكاتب، لا يعلم أن هذا التمثيل بحروف مطبعية، تتنضد من نفسها، دون منضد، فيحصل منها كتاب كامل، معروف بين القائلين بالإله الخال، يأتون به مثالَ استبعاد، لتكوّن نظام العالم بنفسه من دون ناظم.

فسعيُ الأستاذ لتقريب هذا المثال من العقول، يضرُّ بهم، أي بأصحاب المثال، لا بالكاتب الشاب، المتمسك بنظرية الإمكان، و الاحتمال، التي يفترضها على أوسع ما يُتصور.

حتى إنه يُدخل كل مثال ذكره الفلاسفة المؤمنون بالله في هذا المقام، لما لا يحتمل، و لا يكون؛ كمثال الحروف المطبعية، المتحركة بالحركات الفوضوية، إلى أن تصير كتاباً من الكتب المعروفة، فيما يحتمل، و يكون.

و من هذا، لا يقالُ أيضاً رداًّ عليه، كما قال الأستاذ فريد وجدي<408>: [لو سلمنا جدلاً أن قوانين الاحتمال حاولة مرة أن توجِدَ كائناً منتظماً، فهل نستطيع أن نعقل أن القوى العالمية الثائرة، تدعه يتكوّن، في هدوء، و سكون، و لا تعدو عليه، فتفسده قبل أن يتم تكونه؟

ما الذي يمنعها من العدوان عليه؟

بل ما الذي يمنع قوانين الاحتمال من توليد كائن آخر، منتظم بجواره، يناقضه، و يَحرِمه أن يتطور إلى أن يبلغ حد الكمال؟].

إذ ربما يقول الشاب الملحد في جوابه: إن الإمكان، و الاحتمال نفسَهما يمنعان القوى العالمية الثائرة أن تعدو على العالم المنتظم، بتنظيم الإمكان، و الاحتمال، المتكوّن في هدوء و سكون؛ و هما نفسهما أيضاً يمنعان نفسَهما من توليد كائن آخر، منتظم بجواره، يناقضه، و يحرِمه أن يتطور إلى أن يبلغ حد الكمال.

لأن الإمكان و الاحتمال، أمران ذوا طرفين من الإيجاب و السلب، أو الحركة و السكون، للمتوسل بهما أن يستمد من طرفهما الذي يساعده و يحلو له، ما ساعده و ما حلا له؛ حتى إذا لم يساعده، و لم يحلُ له، يدع هذا الطرف، و يستفيد من طرفهما الآخر.

فهو يفرض، و لا يمنعه قانون الإمكان، و الاحتمال الأوسع، أن يفرض أن الفوضى العامة، الداخلة في دائرة الإمكان، سادت في العالم، فارتبكت أجزاؤه، و عناصره، و هاجت، و ماجت، و اصطدم بعضها ببعض، و تداخلت، و تناسقت، ثم انحلت، و تباعدت؛ ثم عادت من جديد، فانتظمت شيئاً؛ ثم انحلت، و تفرقت، و عادت، و انتظمت شيئاً آخر؛ و هكذا إلى تشكل عالم من طريق المصادفة، كعالمنا في الانتظام التام.

و لا تقل: كيف يحصل هذا الأمر المستبعد؟

لأن الفارض، لا شك أنه يسلم بكون ما فرضه مستبعداً، غاية الاستبعاد.

و لكن، قل: هل هو ممكن؟ أو محال؟

و صاحب الفرضية، يدعي أنها ممكنة، و ليست بمستحيلة، لأن دائرة الإمكان، و دائرة الصدفة، التي تُخضع العالم عنده لقانون عددها الأعظم، أوسع مما يتصوره الأستاذ فريد وجدي.

---

[186] لكن الملحد الشاب، غفل عن أن الأستاذ مدح المستبطنين للإلحاد، و اعتبرهم نوابغ الكتاب، و الشعراء، لا الجاهرين به، الناشرين كتاباً باسم "لماذا هو ملحد؟"، و لذا كتب الأستاذ الزيات، ناشر (مجلة الرسالة)، و صديق الشاب الخاسر، لما مات منتحرا في أحضان البحر بالإسكندرية: [إن الملحد مهما كان يعيش في الغرب، فإنه لا يعيش في الشرق؛ لأن الإلحاد ظلام، و الظلام لا يعيش في النور].

و يرد عليه أن في مصر ملاحدة من المسلمين، و المسيحيين، لا يمكن إنكارهم، كما اعترف بهم الأستاذ فريد وجدي في مقالته القديمة، و هم يعيشون كما يعيش الناس، و فوق ما يعيش الناس.

فالوجه المعقول في تحرير مراد الأستاذ الزيات، أن الشرق يعيش فيه مستبطنوا الإلحاد، أي المنافقون، و لا يعيش فيه الملحد المجاهر؛ و لكون المنتحر مجاهراً في إلحاده، اضطر أستاذ مجلة الأزهر إلى الرد عليه.

أما الاعتراض بكتاب تركيا الجديدة، المجاهرين بالإلحاد، و العائشين فيها منذ عهد مصطفى كمال، عيشة أرغد بكثير من عيش المؤمنين هناك.

فجوابه: أن تركيا الجديدة، خارجة عن الشرق، في رأي أولئك الكتاب، ملحقة بالغرب، بأمر تكويني من مصطفى كمال!!

و لا مراء في خروج تلك البلاد، بعد إعلان الجمهورية اللادينية عن الشرق الإسلامي، الذي كلامنا، و كلام الأستاذين فريد وجدي، و الزيات، لاسيما كلام الأستاذ فريد وجدي فيه.

و هذا القانون، قانون الصدفة -على تعبيره-، في عددها الأعظم، الذي يستمر في الثورة، و في البناء، و في الهدم، إلى أن يتشكل العالم في انتظامه، يمكنه أيضاً، و يمكّنه عددُه الأعظم أن يُنهي ثورته الهدامة، و يميل إلى الجانب<409> الآخر، فيسير بعده في انتظام، كانتظام العالم الحاضر، و لكن في انتظام مستند أيضاً إلى المصادفة، لا إلى غيرها.

هذا، و أنا عارف بأن المليحد يتلاعب بعقول الشرقيين، لاسيما عقول المسلمين، الذين أثبتت الحادثات العالمية الأخيرة، و انقلاباتها أن التلاعب بها ليس من صعاب الأمور، كما كان يُظن من قبل، و لاسيما في مصر، التي رأينا بها الأستاذ فريد وجدي نفسَه، عبّد طريق التلاعب بها في تطوراته المختلفة.

أنا عارف بذلك، و لكني عارف مع ذلك أن موقف الملحد الشاب، المستمد في نضاله القوة من أوسع دائرة الإمكان، و الاحتمال، و من عدد الصدفة الأعظم، و من الدورات اللانهائية لها، لا ينجع أمامه دفاع الأستاذ فريد، الذي يأخذ كل وقته من الاستبعاد لافتراضات المليحد...

مع أن الاستبعاد لا يقاوم الإمكان، و لا يقابله، لما أن نطاقه الأوسع، يسع كل مستقرَب، و كل مستبعد.

حتى لو قيل في الرد عليه: إذا كان العالم في طريقه إلى التشكل المنتظم، بواسطة الثورة، و الفوضى، و في بقائه بعد تشكله على حالة الانتظام، تابعاً في كل ذلك لقانون الصدفة، و الإمكان، و الاحتمال، غيرَ خارجٍ عنه، فيلزم أن نبيت كل ليلة، و نحن غير واثقين، و غير آمنين من احتمال أن لا تطلع الشمس علينا في غدها، ما دام نظام العالم من أوله إلى آخره تابعاً لهوى الصدفة، و ما دام هواها يسع كل احتمال قريب، أو بعيد، أو أبعد، فنفقد النهار إلى الأبد، و نعيش في ظلام دائم، أو يفاجئنا أحوال أخرى أشد من ذلك هولاً...

لو قيل هكذا، كان في إمكانه أن يجيب، و يزيل المخالفة، معتمداً على الاحتمال، النافع من احتمالات الصدفة، التي تعوّد العالم مواتاته إلى الآن لصالحه، أي صالح ذلك الاحتمال النافع.

و لا تقل: كما أن من الاحتمال ما هو نافع للشاب، المتمسك بالإمكان، و الاحتمال، في تأسيس نظام العالم على مصادفتها، فهناك أيضاً ما هو ضار، بل الاحتمالات الضارة أكثر بكثير من الاحتمال النافع، الذي هو واحد في 36، أي العدد الأعظم التقريبي بالنسبة إلى وجوه زهر الطاولة.

و على تقدير أن يكون المطلوب مجيء الدش، و العدد الأعظم<410> التقريبي هنا حاصل ضرب الستة في الستة، و كلما زيد العدد المضروب، و المضروب فيه، ازدادت الاحتمالات الضارة، أي غير المطلوبة كثرةً، و ازداد الاحتمال المطلوب، الذي هو واحد دائماً من مجموع الاحتمالات، قلةً، و بُعداً؛ فقد يكون واحداً في المليون، و قد يكون واحداً في البليون، أو في أكثر منه أيضاً، بل قد يكون واحداً في احتمالاتٍ غير متناهية.

فلماذا إذن لا يخاف الملحد الصغير من الاحتمالات الكثيرة، الضارة لفرضيته، حينما نخاف نحن من احتمال واحدٍ موافقٍ لها؟

لا تقل هكذا رداًّ عليه، و لا تثق بمثل هذا الرد، الذي يشبه ردود الأستاذ رئيس تحرير (مجلة الأزهر)، لأن موقف الشاب صاحب الفرضية في النقاش، موقف "المانع"، و موقفنا إزاءه موقف "المثبت"، أو "المعلل"، على تعبير علماء آداب البحث و المناظرة (و المنع هنا، بمعنى عدم التسليم)، و المانع يكفيه احتمال واحدٌ يساعده، و لا يكفي المثبِت احتمالات تساعده مهما كثرت، و بلغت الملايين، ما دام احتمال واحد يبقى في جانب الخصم المانع، و إن كان ذلك الواحد، واحداً في المليون، أو البليون، أو في أكثر منه أيضاً.

فهذا ما لا يفهمه الأستاذ رئيس التحرير، حين تمسك باستبعاد فرضية الملحد الجديد، و حين عاب عليه إلحاده، وسط هذه الاحتمالات المعارضة، و لم يدر أن الملحد لا يحتاج في ضلاله إلى الإيقان بما يجعله ملحداً، بل يكفيه الشك في الإيمان بالله، متمسكاً بأضعف احتمال، و أبعده.

أما نحن، المؤمنين، المثبتين لوجود الله بواسطة إثبات القصد، و الإرادة، و العلم في نظام العالم، فواجبنا قطع جميع الاحتمالات، المخالفة لما نحاول إثباته، من دون بقاء أي احتمال في خارج الاحتمالات المقطوعة.

و لأجل ما ذكرنا، كان استشهاد الأستاذ، رئيس تحرير (مجلة الأزهر)، بقول الرياضي المشهور "هانري بوانكاريه": [الحقيقة العلمية، في نظر المشاهد السطحي، تعتبر خارجة عن متناول الشكوك، و عنده أن المنطق العلمي غير قابل للنقض، و أن العلماء، و إن أخطأوا أحياناً، فلا يكون ذلك إلا لأنهم لم يرعَوْا قواعده.

و الحقائق الرياضية في نظره<411> مشتق من عدد قليل من القضايا الجلية، الواضحة، بسلسلة من الأدلة المنزهة عن الخطأ؛ و هي واجبة في رأيه، ليس علينا فقط، و لكن على الطبيعة أيضاً، "تأمل"[187].

و هذا هو أصل الثقة العلمية لناس كثيرين من أهل الدنيا، و للتلاميذ الذين يتلقون مبادئ علم الطبيعة، و ها هو جهد فهمهم للدور الذي تؤديه التجربة، و الرياضيات، و ها هو أيضاً غاية فهم كثير من العلماء، الذين كانوا يحلمون منذ مائة سنة، أن يبنوا العالم باستخدام أقل ما يمكن من المواد المستمدة من التجربة.

و لكن لما تروّى العلماء قليلاً، لاحظوا مكان الافتراضات من هذه العلوم، و رأوا أن الرياضي نفسه، لا يستطيع الاستغناء عنها، و أن التجربة لا تَستغني عنها كذلك.

حينذاك سأل بعضهم بعضاً: هل كانت هذه المباني العلمية على شيء من المتانة؟

و تحققوا أن نفخة واحدةً، تكفي لجعل عاليها سافلها؛ فمن ألحد على هذا الوجه "تأمل"[188]، كان سطحيا أيضاً].

غير مفيد للأستاذ شيئاً في محل نقاشه الكاتب المليحد، و إن كان شاهداً قيِّما في كبح جماح المكبرين للعلم الطبيعي الحديث، لحد أن يحتكموا إليه، حتى في المطالب المتعالية عن الدخول في موضوعه؛ و في كبح جماح الطائشين من أهل الشرق، المستهينين بدين الله، و معجزات أنبيائه، افتتاناً منهم بعلوم الغرب، التي لا ناقة لهم فيها و لا جمل؛ كما قلنا فيما سبق، عند الكلام على شعر الأستاذ محمد إحسان المحامي، من شعراء الجاهلية الجديدة المصرية....

قلنا غير مفيد للأستاذ فريد شاهده، لأن الكاتب الشاب، الذي يناقشه، لا يبني نظريته على قوانين العلم، بل على قانون الصدفة الواسع الصدر.

و إذا أُوردَ قول ذلك العالم الرياضي شاهداً ضد الإلحاد العصري، فإنما يُورَد على الملاحدة البالغين في إلحادهم مبلغ أن يقولوا: "أفي الإلحاد شك؟".

و لسنا نحن بصدد إثبات وجود الله، بحيث<412> يكفينا أن نلقى الشبهة في عقيدة الملاحدة، بل موقفنا يحتم علينا

[187] الأمر بالتأمل في كلا المحلين من الأستاذ فريد وجدي، لا منا.

[188] الأمر بالتأمل في كلا المحلين من الأستاذ فريد وجدي، لا منا.

قطع جذور الشبهات عن عقيدة التصديق بوجود الله، قائلين: "أفي الله شك؟".

لكن الأستاذ فريد وجدي، لا يميز بين الموقفين، موقف الدفاع عن قضية "أفي الله شك؟"، و موقف الاعتراض على قضية "أفي الإلحاد شك؟".

فالأولى قضيتنا، و ليست الثانية قضية الملاحدة، بل أعم منها، و أسهل؛ إذ الإلحاد لا حاجة له إلى الإثبات الذي يزيل كل شبهة عنه، فقد يكفي الملحدَ في النيل من المؤمن تشكيكه في وجود الله، كما فعل الملحد الصغير؛ و لا يكفي المؤمن ضد الملحد إلقاء الشك في عقيدة الإلحاد، إذ الإلحاد يجتمع أيضاً مع عدم العقيدة مطلقاً.

فالحاصل: أن موقف المؤمن أدق بقدر ما هو أشرف؛ حتى إن أحداً لو كانت عقيدته في نظام العالم مثلاً أن يكون استناده إلى وجود ناظم صنعه بعلمه، و إرادته، ملائماً كل الملاءمة للعقل، مع تجويز احتمال عدم استناده إليه، مهما كان هذا الاحتمال أضعف، و أبعد بالنسبة إلى الاحتمال الأول، فتكون دلالة نظام العالم عنده على وجود الله في درجة الظن الغالب.

لو كانت عقيدة أي أحد في نظام العالم هكذا، و ربما يوافق ذلك عقيدة كثيرين من المتعلمين العصريين، فلا تُعدُّ هذه العقيدة إيماناً بوجود، لعدم كون هذا الموجود المعترَف بوجوده واجب الوجود؛ بل مظنون الوجود، و مأموله؛ في حين أن ميزة الله بين الموجودات، أن يكون وجوده واجباً، أي ضرورياً، لا احتمال لعدم وجوده.

و من هذه الضرورة قلنا نحن المؤمنين بوجوده، من دون أن نراه؛ فما يحتمل أن لا يكون موجوداً، و لو احتمالاً واحداً في مائة ألف مليون، فليس هو الله، و ليس المؤمن به مؤمناً بالله.

و مثل قول "هانري بووانكاريه"، في عدم النفع للأستاذ فريد وجدي، في محل نقاشه الخصم المليحد، و في كونه شاهداً قيماً، جديراً بأن أضيفه إلى شواهدَ أوردتها فيما سبق، تأييداً لبعض أبحاث هذا الكتاب، قول "السير وليم كروكس"، رئيس المجمع العلمي البريطاني، و من أقطاب العلم العصري، و قد استشهد به الأستاذ فريد وجدي أيضاً هنا: [متى امتحنا من قريب بعض النتائج العادية للظواهر الطبيعية، نبدأ بإدراك أنه إلى <413> أي حد محصورة في هذه النتائج، أو النواميس، كما نسميها في دائرة نواميس أخرى، ليس لنا بها أقل علم؟

أما أنا فإن تركي لرأس مالي العلمي الوهمي، قد بلغ حداً بعيداً.

فقد تقبض عندي هذا النسيج العنكبوتي للعلم، كما عبر به بعض المؤلفين، إلى حد أنه لم يبق منه إلا كرة صغيرة، تكاد لا تدرك].

أما رد الأستاذ فريد وجدي على ما نقل الشاب الملحد، عن "كانت": [أنه لا دليل عقلي، أو علمي على وجود الله، و أنه ليس هناك من دليل علمي، أو عقلي، على عدم وجود الله].

بقوله: [لا أظن الدكتور صاحب الرسالة الإلحادية يجهل تاريخ الفيلسوف "كانت"، الذي يصفه بأعظم فلاسفة العصور الحديثة؛ أن هذا الفيلسوف كان من أكبر المؤمنين بالله، و بالروح، و خلودها من طريق التحليل العلمي، و الفلسفي].

فليس غير مفيد له فقط، بل مضر أيضاً، لثبوت كون الفيلسوف "كانت" -و يا للأسف- قائل ذلك القول، الذي ينفيه الأستاذ عنه، بشهرة لا يمكن معها إنكاره.

ناهيك أن هذا الفيلسوف انتقد جميع أدلة إثبات الواجب، و هو معروف عند من لا يجهل فلسفته، إن لم يكن معروفا عند من لا يجهل تاريخه[189]، و من هذا كانت مناقشة "كانت" <414> الحساب على فلسفته الإلهية مما عُني به كتابي هذا.

أجل، إن هذا الفيلسوف مؤمن بوجود الله تعالى، لكن لا من طريق العقل النظري، بل من طريق أخلاقي، أو كما يسميه من طريق العقل العملي، و سنتكلم عليه أيضاً.

و لعل الأستاذ يلتبس عليه الطريقان، كما يدل عليه ما نقله عن قاموس "لاروس"، في تأييد مدعاه عن "كانت"، بما نصه: [شرع الفيلسوف في إصلاح مجموع المعارف الإنسانية، فبدأ عمله على أسلوب التشكك، و بنى عليه الوصول إلى الحق اليقين بواسطة العقل العملي، و

[189] عدم معرفة الأستاذ فريد وجدي بالصورة الصحيحة لفلسفة "كانت" الإلهية المشهورة، على الرغم من أن الإكثار في النقل عن فلاسفة الغرب مهنة الأستاذ الذي يمتاز بها؛ يرينا كونه سطحيا في مهنته، غير ضليع، و لا متثبت.

قال الفيلسوف الفرنسي "بول زانه"، في تاريخ فلسفته، الذي أسماه (مطالب و مذاهب)، (ص:259)، من الترجمة التركية: [اعتبر "كانت" جميع الأدلة النظرية لوجود الله، من الأوهام، لكونها أدلة منسوبة إلى ما وراء الطبيعة، و أقام مقامها دليلاً اعتمد عليه، و سماه الدليل العملي، أو الأخلاقي].

و صرح به في (ص:288)، أيضا، فعدم معرفة الأستاذ بذلك مما يتعجب منه، و هذا ما يتعلق بمهنته من المأخذ.

أما عدم معرفة من يرأس تحرير (مجلة الأزهر)، بموقف الفيلسوف المشهور "كانت"، من أدلة وجود الله النظرية، التي هي أدلة إثبات الواجب الحقيقية، و باعتراضاته عليها، التي أصبحت، و لا تزال منذ عصر "كانت"، أسلحة مشهورة بأيدي أنصار الإلحاد ضد الإيمان بالله إيماناً علمياًّ، و التي أصبحت مكافحتها من أقدم واجبات المدافعين في الأعصر الحديثة عن مسألة وجود الله، فهو أليم فوق أن يكون عجيباً.

و قد صرح "بول زانه" أيضاً في مبحث المعرفة من كتابه المذكور، بأن الفلسفة الإثباتية، تستند إلى الشطر السلبي لفلسفة "كانت"، و الفلسفة الإثباتية معروفة بين كتاب مصر العصريين باسم "الفلسفة الوضعية"، و قد سبق أن لفتنا إلى تنويه الدكتور هيكل باشا، و الأستاذ فريد وجدي بتلك الفلسفة بهذا الاسم، و أيا كان اسمها فهي فلسفة "أوكوست كونت"، الذي سبق منا أيضا بعض الشيء عن ترجمته، و فلسفته، و هي اليوم آخر شكل الإلحاد في الغرب، كما أنها الفلسفة التي بواسطتها دخل الإلحاد في الشرق العصري.

و قد سهل دخوله فيه -على ما أظن- امتياز هذه الفلسفة الملحدة بأمرين:

الأول: استنادها إلى أحد شطري فلسفة "كانت"، الذي لا يتهم بالإلحاد، و مع هذا، فإني قد نبهت من قبل، و ما نبهت عبثاً، أن في عاتق هذا الفيلسوف قسطاً من تبعات ضلال العصريين، الشاكين في مسألة "وجود الله".

و الثاني: أن الله تعالى لا يثبت عند أصحاب الفلسفة الوضعية، و لا ينفى، فقد يجذب إلحادهم الظاهر في مظهر الاعتدال، أنصاف العلماء، و أنصاف العقلاء من المسلمين، المفتونين بالغرب.

مع أن الإسلام الذي يعلو و لا يُعلى عليه، أكيس من أن ينخدع بالإلحاد في أي شكل من أشكاله، كما أن المسلم لا يرضى بالله المنفي، و الله الغير المثبت على السواء، و الذين لا يثبتونه، و لا ينفونه من أصحاب الفلسفة الوضعية يعرضون عنه، و عن بحثه، إعراضاً؛ كما يدل عليه قول زعيمهم "أوكوست كونت" بأن: "الدين حالة ابتدائية في الإنسان من حالاته الثلاث، و حالته المتوسطة اشتغاله بما وراء الطبيعة، أما حالته الثالثة الكمالية، فاشتغاله بالعلم، و انصرافه عن حالتيه الأوليين، و اهتمامه بتجريد العلم من صبغة الدين".

و قد كان شطب اسم الله من أوائل الكتب في الأزمنة الأخيرة من مأثورات الفلسفة الوضعية، كما أن القاعدة القائلة، بأن "كل معقول لا يؤيده محسوس، فلا يعتد به"، التي يتمسك بها الأستاذ رئيس تحرير (مجلة الأزهر)، في كل مناسبة، قانون أساسي لهذه الفلسفة، و لذا أدى تمسك الأستاذ بهذا القانون الأساسي إلى عدم اقتناعه بأدلة وجود الله، العقلية، التي اقتنع بها علماء الشرق، و الغرب؛ و إلى تعليق إثبات وجود الله بما ينتظره من كشفيات البحوث النفسية، الجارية في الغرب.

و ليس معنى هذا، إلا أن إلحاد الفلسفة الوضعية، مستول على قلب الأستاذ مع قانونها الأساسي، فموقفه الحالي، كموقف الإثباتيين، لا يثبت الله، و لا ينفيه.

الناموس الأدبي، و استنتج من ذلك وجود الخالق، و خلود الروح].

فالأستاذ يدعي إيمان "كانت" بالله من طريق التحليل العلمي، و ما نقله عن "لاروس"، يدل على كون إيمانه بواسطة العقل العملي، و الناموس الأدبي<415>.

و مما لا ينفع الأستاذ رئيس تحرير (مجلة الأزهر)، من أقواله عند مجادلة خصمه، و لا يخلو عن الدلالة على عدم صحة وقوفه على فلسفات الرجال، و عن الدلالة على عدم تمحيصه لهذه المسائل، التي يزاولها، و يجادل فيها.

قوله: [فإذا كان العالم يرمي ببصره إلى أبعد ما اتصل إليه قوى التلسكوب، فلا يصادف غير نظام قائم على أدق أصول العلم الرياضي، فلا حق له أن يستنتج منه أن العوامل التي صدر عنها الكون لا يسودها غير الخبط المحض، لأن سيادة النظام الرياضي الآلي في كل مكان، لا يسمح له بذلك؛ و لكن يوجب عليه ضدَّه، و هو أن الكون يجري على نظام محكم، تسوده عوامل محكمة النظام، إلى أقصى ما يتخيله التصور.

و جميع ملاحدة العالم، قديماً، و حديثاً، بنوا إلحادهم لا على أن العامل الرئيسي في العالم هو الخبط، و لكن على أنه وليد نظام آلي محض، لا يصدر عنه إلا ما هو آلي منتظم، كل الانتظام.

فقد قال "بوخنر"، إمام الملحدين: "ما دمنا لا نرى في كل مكان غير نواميس منتظمة، تصدر عنها كائنات منتظمة، فلا داعي يدعونا إلى افتراض وجود سبب عاقل أوجدها".

و غفل عن أن هذه النواميس مظاهر لسبب عاقل أوجدها].

و فيه أن هذا طور لـ "بوخنر"، و غيره من الملاحدة، في مذهب الإلحاد، ثم ترقوا منه، أو رجعوا عنه إلى إنكار النظام بالمرة، لما رأوا أن الاعتراف بـ "نظام آلي"، و بعبارة أخرى "ميكانيكي"، يضطرهم إلى الاعتراف بوجود صانع صنع ما كينة العالم المنتظمة بالعلم، ككل ماكينة، و آلة منتظمة، و قد سبق منا بيان هذا الاضطرار منهم في أحد الفصول المتقدمة.

فلا يصح قول الأستاذ بعده: [و لكن "بوخنر" لا يستطيع أن يقول كما قال الدكتور صاحب الرسالة: إنه ما دمنا لا نرى إلا نوامي منتظمة، فلا مانع أن تكون هذه النواميس حالةً لكونٍ منتظم أوجده، سببٌ أولٌ هو ناموس الخبط المحض].

و صاحب الرسالة لا يقول هكذا، و لا يستنتج ناموس الخبط، و التصادف من كون العالم جارياً على نواميس منتظمة، بل ينكر وجود الناظم، و يدعي أن ما يرى في العالم من صورة النظام، يحتمل أن يكون حاصلاً بطريق المصادفة.

و قد قال "بوخنر" أيضاً بما يشبه قول صاحب الرسالة، في بناء نظام العالم على المصادفة، و الفوضى، و اشتغلنا فيما سبق بنقله، و نقده[190].

الحاصل: أن الأستاذ رئيس تحرير (مجلة الأزهر)، يجادل الملحد الجديد، غيرَ محيط فهماً بما أسس عليه نظريته؛ فالأستاذ يعترض عليه باستبعاد ما يقوله، و هو يتوسل إلى ما قاله بالإمكان العقلي، و لا يدعي أن الأمر كان كذا بتاتاً، حتى يعترض عليه بأنه مستبعد جداً، و إنما يدعي عدم كونه في خارج الإمكان مهما كان بعيداً..

أو غير محيط علماً بما يكون لمبلغ الاحتمال، و الإمكان العقلي في حد ذاته من السعة -كما علمتُ ذلك من الأستاذ، عندما أنكر معجزات الأنبياء، و جرت بيني و بينه مناظرة فيما مضى من أجل ذلك-؛ فيتكلم مع خصمه على مقياس الإمكان العادي، في حين أن خصمه يتكلم -في ظني- على المنهج الذي هو أساس علم الهندسة، من أن "كل ما ليس بمتناقض، فهو ممكن".

فيدعي -معتمداً على هذا الأساس الأوسع- احتمال أن يكون ما نراه في صورة نظام العالم نتيجة<417> تطورات المصادفة، و تقلباتها، غير مستند إلى سبب عاقل، أوجده قاصداً لانتظام.

و هو -أي خصم الأستاذ- يرى قانون "عدد الصدفة الأعظم"، مسيغاً لذلك الاحتمال، استدلالاً من وجوه زهر الطاولة، الدائرة على قانون الصدفة، ثم ارتقاءاً منه إلى مثال الحروف المطبعية، المتحركة جزافاً، المصطدمة بعضها ببعض، المتشكلة في أشكال مختلفة، إلى أن يحصل منها صفحات كتاب من الكتب المعروفة، منضدة، مصححة، و كل ذلك من قبيل الاحتمالات الممكنة.

و زيادة على هذا، فإنه يعضد فرضيته بإحالة حصول الشكل المطلوب على إحدى دورة من دورات الحركة اللانهائية الجزافية، فكلما اعتُرض عليه في أي دورة من أدوار الحركة الفوضوية، بعدم حصول الكتاب، المنتظَر، فله أن يجيب بـ "أن أمامه من الزمان ما لا نهاية له، فمن الممكن حصوله في المستقبل، إن لم يحصل في الحال"، و هو يرى ذلك ممكناً، مهما كان بعيداً، ما دام عنده من الوقت ما لا ينتهي.

و قد علمت منا أن الإمكان المجرد، إلى حد التمسك باحتمال واحدٍ في الملايين، أو البلايين، أو فيما لا يحصى، و لا يتناهى من الاحتمالات، يكفي صاحب الرسالة.

فيجب لكسب المسألة المنازع فيها حيال خصام كهذا، أن يُنفى الإمكان، الذي يبني نظريته على نطاقه الأوسع، و ذلك بإثبات أنه لا سبيل إلى الاحتمال، الذي يتمسك به، و هو ليس باحتمال أبعد فقط، بل احتمال محال، متضمنٌ للتناقض، و إليك البيان:

أما أولا: فقوله: [مثل العالم مثل مطبعة فيها من كل نوع من حروف الأبجدية مليون حرف، و قد أخذت هذه الحروف في الحركة و الاصطدام....]، الخ.

يرد عليه: لماذا أخذت الحروف في الحركة، و الاصطدام من غير محرك؟

و قد كان في الإمكان -الذي بنى صاحب الرسالة كل فرضيته عليه- أن تتحرك، و أن لا تتحرك، بناء على "عدم المحرك"؛ و هي بالنسبة إلى ذاتها<418> قابلة للحركة، و السكون، من غير أن يكون أحد الحالين راجحاً لها، لذاتها، بل متساويين.

فإذن هذه الحركة المفروضة بدون محرك من الخارج، تكون رجحان أحد الحالين المتساويين على الآخر، من غير مرجح من الخارج، لعدم وجود المحرك في مفروض صاحب الرسالة، و لا من نفس الحروف، لكونها قابلة للحركة و السكون على السواء.

فلو كانت لحركة الحروف مرجح من نفس الحروف، كانت الحركة واجبة لها، و السكون مستحيلاً؛ فثبت أنها إذا

و من الغريب أن موقف الملحد الصغير، الذي يناقشه الأستاذ، و الذي خلاصة نظريته عدم الاقتناع بوجود الله، لا إثبات عدم وجوده، كما أشرنا إليه من قبل، عين موقف الإثباتيين الوضعيين، و موقف الأستاذ نفسه، و لا فرق بين الأستاذ و الملحد الصغير، إلا أنه يعرف كون موقفه الإلحاد، و لا يعرف الأستاذ كون موقفه كذلك، فيناقش من يعرف موقعه.

[190] و أصل شبهتهم أنهم لا يرون الإله الخالق للعالم، و نظامه بعين رؤوسهم، و لا يصلون بتجاربهم المادية، فينكرون وجوده، أو على الأقل لا يقتنعون بوجوده، ثم لا يرون له ناظماً أيضاً، فيقولون: "نظام بدون ناظم"، و ذلك قولهم بالقوانين الطبيعية، ثم يأخذون يعلمون أنه لا يكون نظام بدون ناظم، فينكرون النظام أيضاً، و يقولون بالمصادفة.

تحركت كانت حركتها رجحاناً من غير مرجح، و هو محال، لتضمنه وجود المرجح، و عدم وجوده معاً[191].

و هكذا يقال في العالم الغير المنتظم، المفروض حركته بنفسه، و المفروض حصول الانتظام المشهود له مصادفة في إحدى دورات حركته الجزافية اللانهائية: إن حركته بمحرك من الخارج، خلاف مفروض صاحب الرسالة، و حركته من دون محرك، رجحان من غير مرجح، و إنه محال[192].

بل نقول: إن حصول الانتظام المطلوب في إحدى دورات حركته الجزافية اللانهائية، من غير سبب لهذا الحصول، سوى الصدفة، محالٌ أيضاً، و رجحانٌ ثانٍ من دون مرجح.

و معنى هذا: أن القول بالصدفة<419> -سواء كان في نظام العالم، أو في غيره، بإلغاء مبدإ العلية، و السببية، و اعتبارَ الصدفة نفسها سببا- قولٌ باطلٌ، متضمنٌ للتناقض، و زهر الطاولة لا يجيء بالدش، و لا بغيرها من وجوهه بالصدفة، لأن الصدفة يراد بها حصول أحد الاحتمالين، أو الاحتمالات الممكنة للشيء، من غير سببٍ يرجحهُ على غيره.

و هي -أي الصدفة، بهذا المعنى-، الذي هو: حصولٌ بدون سببٍ، لا يعتبر سبباً للحصول، كاعتبار عدم السببِ، سبباً.

فإذن، لا يكون ما يقولون عنه الصدفة، صدفةً؛ و لا يمكن حصول واحدٍ من الاحتمالات الممكنة، المتساوية، إلا لسبب جلي نعلمه، أو خفي لا نعلمه.

و إن لم يكن كذلك، بأن يميل الشيء من نفسه، إلى أحد احتمالاته الممكنة، المتساوية، فيترجح ذلك الاحتمال، على غيره، بلا سبب، لزم الرجحان من غير مرجح، و هو محالٌ، كما قلنا؛ مستلزمٌ للتناقض، أي لكونه ما فرض مساوياً، غير مساوٍ؛ أعني مستلزم للقول بالتساوي، و عدم التساوي معاً؛ و فيه اجتماع النقيضين.

و هذا تحقيق <u>ما قاله الرياضي الكبير "هانري بووانكاريه" -الذي يعتقد فيه صاحب الرسالة الإلحادية الإمامةَ في العلم-: [إن الصدفة تخفي جهلنا بالأسباب، و الركون للمصادفة، اعترافٌ بالقصور عن تعرف هذه الأسباب].</u>

و من الغريب أن الملحد، المعتصم بقانون الصدفة، و خصمه الأستاذ رئيس تحرير (مجلة الأزهر)؛ كلاهما ينقل قول الرياضي الكبير هذا، فلا يقبله الأول، و يقبله الثاني، من غير علم منهما بالأساس الذي يستند إليه.

و مسألة: "استحالة الرجحان بدون مرجح"، مسألة معروفة بين علمائنا المتكلمين، و إن جاز الترجيح بدون مرجح من الفاعل المختار، لكون إرادته مرجحة، مغنية عن مرجح آخر.

و برهان "الرجحان من غير مرجح"، هذا الذي يساوي في قطعيته البراهين الرياضية، لكونه مستنداً إلى مبدإ التناقض، مثل تلك البراهين؛ قاضٍ على المذهب الطبيعي<420>، القائل بوجود العالم من نفسه، و طبيعته، من غير وجود موجدٍ له[193].

لأن العالم المتصف بصفة الإمكان، الذي يستوي فيه جانبا الوجود و العدم، لعدم وجود علة موجبةٍ لوجوده، و لا لعدمه؛ لو وجد من نفسه، لزم رجحان جانب الوجود فيه على جانب العدم، حين كان المفروض تساوي الجانبين؛ و هذا خلفٌ، متضمنٌ للتناقض، أعني عدم تساوي ما فرض، كونهما متساوين.

فمذهب "حركة العالم من نفسه"، و مذهب "المصادفة في نظام العالم"، و مذهب "الطبيعة"، أي وجود العالم بنفسه، من غير علة موجبةٍ لوجوده؛ كل ذلك باطلٌ، يبطله برهان "الرجحان من دون مرجح"، الذي يستند إلى مبدإ "التناقض"، و يكون محالاً مثله.

و الغافل، الذي يرى العالم موجوداً، و لا يرى موجده، و يراه متحركاً، و لا يرى محركه، و يراه منتظماً، و لا يرى ناظمه؛ يظن أنه موجود بنفسهِ، من غير موجِدٍ، متحركٌ بنفسه، من غير محركٍ؛ منتظمٍ من نفسه، بدون ناظم؛ لأنه يقول بما يراه، و لا يرى ما في قوله من التناقض، لعدم كون التناقض من المرئيات، و المحسوسات.

في حين أن الثقافة العصرية، أو بالأصح الثقافة العصرية المصرية، لا تعتد بغير المحسوس؛ حتى الأستاذ، الذي يرأس تحرير (مجلة الأزهر)، و يناضل الأستاذ المادي نصيف المنقبادي المحامي؛ يقول أثناء نضاله: [كل معقولٍ لا يؤيدهُ محسوسٌ، فلا يعتدُّ به][194].

<u>فقد وجدنا ثلاثةَ محالاتٍ[195] في قول المؤلف الملحد، المستند إلى حالات الإمكان</u><421>:

<u>[مثل العالم، مثل مطبعة فيه ملايين من الحروف، و قد أخذت في الحركة، و الاصطدام..]</u>، الخ.

فمن أنشأ المطبعة، و الحروف؟

و من حرك الحروف؟

---

[191] و تأليف قولنا أن الحروف قابلة للحركة و السكون، و أنهما ممكنتان لها، مع قولنا باستحالة الحركة لكونها رجحاناً من غير مرجحٍ، أن الحركة مستحيلة بدون المحرك، و ممكنة مع المحرك.

[192] لا يقال سبب كل دورة من دورات حركة العالم هي الحركة التي تقدمتها، من غير انتهاء إلى الحركة الأولى، التي لا حركة قبلها، فيستند كل دورة من دورات الحركة إلى السبب، و لا يلزم الرجحان من غير مرجح.

<u>لأني أقول في جوابه: إن هذا محال من وجهين:</u>

<u>أما أولا:</u> فلأن الاعتراف بالسبب، رجوع إلى خلاف قانون الخبط، الذي بنى كاتب الرسالة فرضيته عليه، و الرجوع إلى خلاف المفروض محالٌ، مستلزمٌ للتناقض.

<u>و أما ثانيا:</u> فلأن هذا، أي كون سبب كل دورة من دورات حركة العالم، هو الحركة التي تقدمتها، من غير انتهاء في التقدم إلى الحركة التي لا حركة قبلها، كيلا تحتاج إلى محرك، خارج من سلسلة الحركات، هو التسلسل في العلل، و هو باطلٌ بإجماع الفلاسفة، و المتكلمين.

و قد عني راقم الحروف في مواضع عدة من هذا الكتاب بمسألة التسلسل، و إثبات استحالته، رغم الشاكين فيها من أدعياء العلم، و رغم أن الشيخ محمد عبده، إمام مصر في العهد الأخير، من المتورطين في هذه المسألة، ثم المتخبطين.

[193] أما احتمال كون نفسه وطبيعته توجبان له الوجود، فهو احتمالٌ باطلٌ، و إلا كان العالم بجميع أجزائه واجب الوجود، مستحيل العدم، و هو خلاف الواقع، إذ لو كان كذلك، لزم أن لا يكون شيء من الكائنات في العالم قابلاً للعدم، و لا التغير، و لزم أن يكون كما هو أزلاً، و أبداً، و هو خلاف المشهود.

[194] و من هذا يراني القارئ أقول له دائماً في هذا الكتاب -عكس ما يقول أدعياء العلم الحديث-: إن اليقين العقلي أقوى من اليقين الحسي، لأن الإنسان لا يتيقن شيئاً في الدنيا، بقدر ما يتيقنه من استحالة التناقض، على الرغم من أنها ليست من المحسوسات.

[195] و هناك محل رابع، و هو أن صاحب الرسالة لا يطمئنه إمكان حصول النظام الصدفي، المطلوب للعالم في دورات حركته الكثيرة المتناهية، حتى يبني هذا الإمكان على الدورات اللانهائية.

لكن حصول الدورات اللانهائية محال، متضمن للتناقض، أي انتهاء ما لا يتناهى، لأن ما لا يتناهى، متناه في جميع مراحله المتحققة؛ أما مرحلته اللانهائية، فلا تتحقق أبداً، إلا بالوصول إليها؛ و في الوصول إليها انتهاء ما لا يتناهى، و هو التناقض الذي نلفته إليه...

و هذا على الرغم من أن صاحب الرسالة، و أمثاله من الملاحدة، بل و من عقلاء الفلاسفة الموحدين، مثل "كانت"، بل و من علماء الدين المسلمين، كالشيخ محمد عبده، لا يعرفون هذا المحال، و هم الذين قصرت مداركهم عن الاعتراف ببطلان التسلسل، الذي له خطورته في أساس البرهنة على وجود الله، و لذا عنينا به في هذا الكتاب، و كشفنا عنه غطاءه، بعون الله و توفيقه.

فإذن هذا الملحد الجديد، الذي يبني إمكان حصول النظام المطلوب للعالم على دورات حركته الصدفية اللانهائية، يبني الممكن عنده -من حيث لا يشعر- على المحال.

و من ناط الانتظام بنتيجة حركاتها؟

و أما ثانيا: فإن الملاحدة قد ينكرون كل شيء، و ينكرون القصد، و العلم، و العلة الغائية، و السبب العاقل في تكون العالم؛ و يدعون تولده من المصادفة، و أن النظام الجاري قديماً، و حالاً، و استقبالاً، هو نظام المصادفة من غير وجود أي نظام علمي، أو رياضي فيه؛ كما نص عليه الأستاذ فريد وجيد، عند تحرير مراد صاحب الرسالة الإلحادية.

قائلاً: [فقولهم: إن الكون قائم على نظام رياضي، شامل، لانسجامه على العلم الرياضي الإنساني، خطأ محض... فإن ترابط الحادثات الكونية، و تصرفها على قانون رياضي، لا يحمل على أن طبيعة الأشياء رياضية؛ لأنه بعد أن يتوصل قانون الصدفة الشامل] في رأيه، [إلى إنشاء كون من الأكوان، يكون ضبطه بالقوانين الرياضية شرطاً ضرورياً، لكونه كوناً؛ و من ههنا أخطأ] كما يدعي، [أقطاب الرياضيين، في اعتبار أن الطبيعة تجري على نظام رياضي دقيق، و الحقيقة أنها تجري على نظام الخبط]<422>.

فقد ينكرون كل شيء، و قد يمكنهم بناءاً على فرضياتهم إنكارُه، و لكن هل يمكنهم إنكار وجود القصد، و العلم، و العقل، و فكرة التنظيم، و فكرة العلة الغائية في الإنسان؟

و هل يمكنهم إنكار وجود العلم الرياضي الإنساني، الذي دوّنه، و قوانينَه علماء الإنسان؛ إن أمكنهم إنكار العلم الرياضي، العامل في إنشاء العالم؟!!

كلا، لا يمكنهم إنكار ذلك.

و كيف ينكرون علومهم، و عقولهم، التي بها ينكرون وجود ما يوجد في أنفسهم، في العالم؟

فأنا أسائلهم إذن: هل أنتم، و عقولكم، و علومكم الرياضية، و غير الرياضية، و فكرة العلة الغائية، و قصد التنظيم، و التدبير في أموركم، و مصالحكم، و جميع أفعالكم داخلة في العالم؟ أم كل ذلك خارج عنه؟

و لا شك في أنه غير خارج.

فهل لكم أن تقولوا على سؤالي هذا: ليس فينا تلك الأمور، كما لم تكن في العالم؟

كلا، لا تستطيعون أن تقولوا ذلك، و قد قلتم آنفاً، ما معناه: "لا قانون رياض في إنشاء العالم، و إنما هو قانون الصدفة، و لكن الإنسان فسره خطأ، بما في نفسه من القوانين الرياضية في العالم"!

أعني، أن التي موجودة منها في الإنسان هي نفسها موجودة في العالم، و إن كانت في ضمن قضية جزئية، لكنها تكفي في نقض السلب الكلي، الذي ادعيتموه، لأن نقيض القضية السالبة الكلية، هو القضية الموجبة الجزئية، كما هو مقرر في علم المنطق، علم المنطق الإنساني.

فهذا تناقض آخر منكم، حيث تنكرون القصد، و العلة الغائية، و العلم الرياضي، و السبب العاقل في إنشاء العالم، و تقرون بوجود كل ذلك فيكم، كأنكم خارجون عن العالم الذي يجري فيه كل شيء على نظام الصدفة، و الخبط...

فمن أين أتتكم هذه المزايا التي لا توجد في العالم؟

لا أقول: "كيف أتتكم؟"؛ فلعلكم تجيبون بمجيئها بطريق الصدفة، و الخبط.

بل أقول: كيف تديرونها؟ و كيف تستخدمونها، و تطبقونها على أموركم، و مصالحكم؟ فهل ذلك أيضاً بطريق الصدفة، و الخبط؟

و هل صاحب رسالة (لماذا أنا ملحد؟)، ألفها من قبيل الاشتغال بما لا يعنيه، و لم يكن في تأليفه علم، و لا شعور؛ بناء على عدم وجود العلم، و الشعور في العالم؟

و كيف يجوز لمن يوجد في هذا العالم، الذي لا توجد فيه علة غائية، و لا يجري فيه نظام غير نظام التخبط، أن يقول: (لماذا أنا ملحد؟)؟

فجواب هذا الاستفهام إذن: لأنك متخبط، و السلام!

فإن لم تكن متخبطاً، فمتورط في التناقض، أو جاهل بما هو موجودٌ في العالم.

و كما أنه جاهل، لماذا هو ملحد؟

غافلٌ حتى عن كون سؤاله هذا يتناقض، و لا يتألف بدعوى عدم وجود العلة الغائية، في نظام العالم، و عدم وجود مبدأ العلية، و السببية في مبادئه؛ فليس ببعيد عنه أن يجهل ما يوجد في العالم، و ما لا يوجد.

فالحق، أنه لا معنى لوجود العقل، و العاقل، و المعقول بين أجزاء العالم، الذي يسود فيه نظام الخبط، و لا يجري فيه التعليل، أو يلزم أن يكون أي عقل لا يدرك وجود العلة الغائية في نظام العالم، عقلاً مخالفاً لعقل البشر، الذي يبني كل أموره، و كل تصرفاته على العلل الغائية.

و أما ثالثا: فإن زهر الطاولة، و مجيء الدش مرة على الأقل في 36 رمية، مثال خادعٌ، بعيد كل البعد عما كنا بصدد درسه من نظام العالم، الذي يحتمل في رأي الملحد الصغير أن يكون قد جاء بطريق الصدفة، كما يجيء الدش.

لأن كون عدده الصدفي الأعظم 36، و هو أقل عدد يذكر بهذا الصدد، ناشئ من كون كل من زهري الطاولة ذا وجوه ستة، فحصل من ضرب الستة في ستة 36 وضعاً.

فلو كان الزهر ذا ألف وجه، أو مائة ألف، أو مائة ألف مليون، أو ما لا يحصيه العدد، مثل ذرات العالم، ثم ضرب هذا العدد، الذي يضيق عنه أسماء العدد، في مثله من الزهر الآخر، و كان المطلوب مصادفته واحداً من حاصل هذا الضرب، فتصوروا حينئذٍ مبلغ كثرة العدد الأعظم الصدفي هنا، و قلة احتمال مصادفة المطلوب، الذي هو واحدٌ حيال الاحتمالات الأخرى غير المطلوبة، التي لا يحصيها عدد.

فيحتمل احتمالاً أغلب، و أقرب إلى المتحقق أن لا يصادف العالم بين هذه الاحتمالات، التي تكاد تكون<424> غير متناهية نظامَه المطلوب، الذي نفرضه النظام الحاضر، إلى الأبد.

أمثل ذلك بمثال تذكرة اليانصيب، التي تملكها من بين التذاكر، البالغة في الكثرة إلى حد ليس له اسم في أسماء العدد المتداولة، في ألسنة المحاسبين، و لا في مخيلاتهم.

فهل يكون عند أدنى أمل، أو وثوق بإصابة نمرتك كلما تكرر السحب، و لم ينقص في كل سحب شيء من مجموع تلك النمر غير المحصورة، و إنما يعاد كل سحب، و يُجرى على تمام المجموع الأول، الأكبر، لتجربة الإصابة لنمرتك فقط...، و أنت متأكد من أن هذه الإصابة لن تحصل أبداً؛ هذا إذا كان ما عندك تذكرة واحدة، و تنتظر إصابة نمرتها في كل سحب.

أما إذا كانت ألف تذكرة، أو مائة ألف تذكرة، أو مائة ألف مليون؛ على نمر مختلفة، و سُحِب في كل مرة عدد يساوي عدد التذاكر، التي عندك، ليصيب كل ما عندك من النمر في دفعة واحدة، و اعتبرت الإصابة لبعضها ملغاة كلا إصابة؛ فإما أن تكسب الكل، أو تخسر الكل؛ فحينئذٍ

تصبح إصابة هذا المطلوب المركب أصعب، بأضعاف مضاعفة، مما إذا كان المطلوب إصابة نمرة واحدة...

و التركيب في نظام العالم الحاضر، أكثر، و أدق مما في كل مثال متصور، فتكون إصابة المصادفة فيه للوضع المطلوب، أصعب من الأصعب.

و لنا مثال آخر: و هو أن عندنا بلايين من الحروف المطبعية، تكفي لطبع أكبر كتاب في الدنيا تبلغ مجلداته المئات، و الألوف؛ و المطلوب طبعه في مرة واحدة، من غير تقسيمه إلى ملازم، لكون الحروف كثيرة، لا تحتاج إلى تكرار الجمع، و الفض؛ فتُحدث فيها الهرج، و المرج، و نستمر فيهما لنصادف هيأة تشكل ذلك الكتاب، بجميع أجزائه في دفعة واحدة من دورات الهرج و المرج؛ و أنت تعرف أن مصادفة الهيأة المطلوبة تصعب، و تبتعد على نسبة الزيادة في ضخامة حجم الكتاب، فتصوَّرْ مبلغ الصعوبة و البعد إذن على تقدير أن يكون هذا الكتاب، كتاب الكائنات.

و من هذا، ترى صاحب الرسالة يعلق حصول مقال منتظم، أو كتاب منتظم، من غير ترتيب حروفه، بمجرد حركاتها الفوضوية، على "الدورات اللانهائية".

حيث يقول<425>: [فلا شك أنه في دورة من هذه الدورات اللانهائية يخرج هذا المقال، الذي تلوته الآن، كما أنه في دورة أخرى من دورات اللانهائية، لا بد أني خرج كتاب "أصل الأنواع"، و كذا "القرآن"؛ و عالمنا، لا يخرج عن كونه كتاباً من هذه الكتب].

و قد قلنا نحن: إن خروج مقال، أو كتاب منتظمين، لاسيما كتاب من أكبر الكتب، يكاد يكون محالاً؛ إلا أن صاحب الرسالة يريد أن يكون له حق الاعتذار عن عدم خروج الكتاب المطلوب، في أي دورة من دورات الحركة الفوضوية؛ فيقول: "لكن الدورات اللانهائية لم تنته بعد، فإن لم يخرج حتى الآن، فسيخرجه في دورة أخرى".

فللكتاب أن لا يخرج أبداً، و للدورات اللانهائية أن لا تنتهي أبداً؛ و لصاحب الرسالة أن يكرر اعتذاره الذي جعله مضمون القبول، إلى ما لا نهاية له.

و معنى هذا الاعتذار: تعليق خروج الكتاب على نهاية اللانهاية، أعني على المحال.

و لننته من الرسالة، المسماة (لماذا أنا ملحد؟)، و لنترك لها الأوهام و الأضاليل، التي تنتهي الدنيا، و هي لا تنتهي؛ كما قال الشاعر التركي المشهور ضيا باشا، في مقدمة (الخرابات):

سرماية شاعران نوكه نمز * دنيا نوكه نير يالان نوكه نمز[196]

نعود إلى الكلام على أقوال "بوخنر"، في الفصل السابع من كتابه.

أما الاستناد في دعوى تولد النظام، و الكمال في العالم من المصادفات، و المصادمات الفوضوية، إلى طول الزمان، الذي حصلت فيه هذه النتيجة البعيدة المنال -و هو ثالث متمسكات "بوخنر"، و من حذا حذوه من الملاحدة، في فكرة الاستغناء عن الخالق القادر-.

فالجواب عليه: أن الفوضى إذا كانت تنافي النظام، و الكمال، كما أثبتناه عند الجواب على متمسكهم الثاني، إثباتاً بيناً، فاستمرارها في الأزمنة الطويلة، يكون أشد منافاةً لهما، إذ يزداد الفساد، و التشوش الحاصلان من الفوضى، كلما طال الزمان، و طالت معه الفوضى<426>؛ بله أن تتحول إلى النظام و الكمال، بسبب تمادي الفوضى، و هذا من أجلى البديهيات.

[196] ترجمته: لا ينفد رأس مال الشعراء، لأن الدنيا تنفد، و لا ينفد الكذب.

فليس من المعقول في شيء أن يتفرس الملاحدة عدم وجود الله رب العالمين من وقوع التكملات العالمية في أطول زمان، و يحكموا بحصول هذا التكمل بنفسه من غير مكمل، قائلين: "لو كان الله موجوداً، لما احتاج في خلق الكائنات العالية في الأرض، مثل النبات، و الحيون، و الإنسان، إلى مُضي زمان طويلٍ، من تبرد كرتنا، و حصول تطورات، و تقلبات فيها".

لكن مراعاة التدريج في الخلق، لا يلزم أن تكون ناشئة من حاجة الله إلى التدريج، و إنما من حكمة يعلمها الله، و لا نعلمها نحن؛ و قد نعرف منها بعض الشيء.

فهل يلزم مطلقاً -على تقدير وجود الله الخالق- أن يفعل في لحظة عينٍ ما نراه من التكملات الحاصلة في أطول زمان؟

أم إننا تولّينا إرشاد الإله الخالق إلى الطريقة التي يجب عليه أن يسلكها في خلق ما يخلقه؟

فالعدول عن حمل طول الزمان على إرادة الله كذلك[197]، إلى تفسيره بكون الانتظام و التكمل في الكائنات حاصلين بنفسهما، من غير وجود ناظم يديرها، و مكمل يدبرها، و إنما بإقامة استمرار المصادفات، و المصادمات الفوضوية، مقام الناظم المدبر المكمل؛ ما لا يقبله عاقل، و يأباه مبدأ العلية، الذي بينا قريبا عند انتقاد الرسالة الإلحادية، أن إلغاءه محال، مستلزم للرجحان من غير مرجح، و هو متضمن للتناقض.

فحصول النظام من غير ناظم محالٌ، و لا ينقلب المحال ممكناً، مهما طال الزمان؛ كما لا ينقلب الإله القادر عاجزاً، إذا أراد أن يخلق في أطول الزمان ما يقدر على خلقه في أسرع وقت، و لا يجوز إقامة الصدفة مقام السبب الناظم؛ لأنها عبارة عن حالة عدم السبب، و لا يعتبر عدم السبب سبباً، كما لا يجوز إقامة الفوضى، التي هي ضد النظام مقام سبب الانتظام، كإقامة المانع مقام المقتضى.

و يأبى القول بالصدفة، أو الفوضى قولهم بالقوانين<427> الطبيعية أيضاً، إذ يكون معنى القانون على تفسيرهم لكيفية تكمل العالم عدم القوانين، أو اعتبار الفوضى الدائمة، قانوناً ضد الفوضى.

فهذا التفسير، و التوضيح لصورة تكمل العالم، و اكتسابه النظام الحاضر، من إمامهم القديم المشهور "بوخنر"، و من تلميذه الجديد الخامل إسماعيل أدهم، يدل دلالة صريحة على تراجعهم من القول بالقوانين الطبيعية؛ و على أنه لا معنى لذلك القول غير فراغه من المعنى.

و إني ألفت دقة القارئ إلى هذا المقام، فإنه يُري التصميم الهندسي لأساس الإلحاد، و تحليلُه، و تبيين أنه أساس مبني على شفا جرف هار من لباب هذا الكتاب.

ثم إني على يقين من أن القارئ بعد اطلاعه على أقوال الملاحدة، التي ذكرناها، يتعجب، و يسأل نفسه عن السبب الذي ألجأهم إلى هذه السخافات، المصادمة للبديهيات، ثم يتذكر أن السبب دليل العلة الغائية، المنتصبُ أمامهم، مثبتاً لوجود الله الخالق للكائنات، على نظام تامٍ، يدهش العقول، و يُكل الأبصار، فيستبين في نظره أنه دليل قيم، مفحم للملاحدة بشدة وطأته، التي لا قبل لهم بها؛ فهم على الرغم من تجلدهم، و تمردهم، يرزحون تحت ثقلتها الساحقة، و يلجأون إلى سخافات تضحك الجمادات.

[197] على أن الزمان المعدود بملايين السنين غير طويل بالنسبة إلى الله، فإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون، و إنما طوله بالنسبة إلى الإنسان المخلوق من عجل.

و قد كان الأستاذ فريد وجدي قال لصاحب الرسالة الإلحادية: [لم هذا التحكم؟ ألأجل القول بأن أصل الوجود قوىً متخبطةً لا ضابط لها؟ و أي فائدة للإلحاد من هذا الافتراض؟ و قد أساغ الملحدون وجود نواميس محكمة، ملازمة للقوى العالمية من أزل الآزال].

و نحن نقول: و هل ساغ عند الأستاذ ما أساغوه من وجود نواميس محكمة، من غير وجود واضعها الحكيم العليم، فيشير به على صاحب الرسالة؟

كيف، و لم يسُغ لهم أنفسهم ذلك، حتى تركوا افتراضه، و راجعوا افتراضاً غيره، مبنياً على المصادفة، و إن كان كل من الافتراض الذي تركوه، و الذي راجعوه أسخف من الآخر.

و كيف يستكثر الأستاذ هذه السخافات من المنكرين لدلالة نظام العالم على وجود ناظمه العظيم؟

ألا يعلم أن سخافتهم حيال دليل نظام العالم، الذي أضاع عنهم صوابهم بدلالته الباهرة، و ضربته القاهرة، بلغ<428> مبلغ ادعائهم: أن العين ليست أداة مُعَدةً للرؤية، و الأذن للسماع، و إنما رأت العين، و سمعت الأذن، و شم الأنف مصادفة؟

و كذا سائر الحواس، و الأجهزة العضوية، لذوي الحياة، و ليس الدماغ أداة للتفكير، و الإدراك، و لا وراءه نفس مدركة؛ و إنما المفكر هذه المضغة المركبة من اللحم و الدم، و تفكيرها مصادفة، كرؤية العين، و شم الأنف، و تنفس الرئة.

و مقصودهم من هذه الإدعاءات المخالفة للبداهة، نفي القصد و الإرادة، و الخطة في صنع تلك الأعضاء، لئلا تدل على أنها آثار صانع، قدير، خبير، صنعها، و ولاها وظائف موجهة، نحو غايات مقصودة.

و هؤلاء المنكرون للقصد، و الخطة في إنشاء أعضائهم، يلزمهم أيضاً أن ينكروا وجود قصد لهم أنفسهم في أفعالهم، و وجود سعي منهم وراء أيَّة غاية، و وجود خطة منتظمة للوصول إليها.

مثلاً: أن لا يكون توجيه أنظارهم إلى أي شيء، حتى استعانتهم بالنظارة قصدوا منهم لرؤية ذلك الشيء، و التثبت فيها، و أن لا يكون أكلهم لدفع أذى الجوع، و شربهم لدفع الظمأ، إذ لا قصد في الكائنات على مذهبهم، أو ليسوا هم أنفسهم من الكائنات؟

فيكون كل أعمالهم صادرة منهم على وجه المصادفة، و الخبط، مثل ما كان الحال في غيرهم من أجزاء العالم، و من أعضائهم، و جوارحهم[198].

و نراهم كثيراً ما يفرون من سخافات المصادفة إلى تعبير: "القوانين الطبيعية"، و "السوق الطبيعي"، و "الانتخاب الطبيعي"، و "التكمل الطبيعي"، و "قوانينها"؛ ثم يرون أن الاعتراف بالقانون، اعتراف بالنظام، المتضمن للعلل الغائية، التي يسعون جهد طاقتهم في إنكارها، فيرجعون عن طريق فرارهم، و يقولون: "إن لفظ القانون مجاز، و استعارة"؛ كما سبق ذكره، و تفصيله.

و بعضهم لما سئم من الفرار، و التراجع بين المصادفة، و ما ينافيها من القانون، و أشباهه، ثم تأويل ذلك بالمجاز، و الاستعارة عزم على نبذ الحياء بالمرة؛ فادعى أن "القانون الطبيعي"، و ما يماثله من "السوق"، و "الانتخاب"، و "الاصطفاء"، و "التكمل"، على حقيقته؛ و أن للمادة إحساساً، و شعور<429>؛ و هي تحوز هذه المزايا بالقوة، و تُخرجها كلما اكتملت إلى الفعل.

قال "شوبنهاور": [كما أن المادة تسقط، فهي تفكر أيضاً].

و ادعى "هكل"[199]، مؤسس مذهب الوحدية "مونيزم"، و معدِّل مذهب الماديين، القائلين بـ: "حصول النظام في العالم بغير ناظم، سوى المصادفة، و الفوضى"؛ لما رأى حراجة موقفهم، و جودَ جميع القوى اللازمة لحصول الموجودات، بجميع أشكالها في الطبيعة، قائلاً: [إن في كل جزء فرد من المادة، و في كل ذرة مبادئ الروح الجبارة، مثل الحس، و الميل، و الشعور].

و كان منبع المشكلات قبل مادية "هكل"، قبول مادة منفعلة، غير قادرة بنفسها للتكمل، فحاول الرجل حل معميات المنشأ، و القوة، و الحركة، الحس، و جميع الكمالات الناجمة في طبقات الموجودات العالية، بادعاء وجود جميع هذه الخواص في المادة.

حتى إن منبع الإرادة عنده، هو الجاذبة، و الدافعة، الموجودتان في الأجزاء الفردة.

فكأنه أجاب بهذا الإدعاء عن الأسئلة التي لا يزال الماديون منهوكي العواتق بثقلها:

من أين جاءت الحركةُ المادةَ العاطلةَ؟

و من أين جاءها الإحساس، و الإدراك؟

لكن هذا الادعاء معاكس للتجربة التي يباهي الماديون، و فيهم "هكل" باستنادهم إليها.

فنفَى الإدراك، و الإرادة كسائر الماديين في المحل الذي تجدهما التجربة فيه، و هو جملة الأعضاء، ثم اثبتهما في أجزاء تلك الأعضاء الفردة، التي لم يجرب وجودهما فيها، أو بالأحرى يتمكن أن يجرب.

فمعنى نظريته أن اقتدارنا أقل من اقتدار الأجزاء الفردة، التي تتركب منها، و نحن تحت سلطة إرادة الأجزاء، و إدارتها، بدلاً من إدارتها تحت إرادةٍ مشعورٍ بها، عائدة إلى الهيأة المجموعة، فليست في الإنسان حرية، و إرادة غير ما نتوهم منه فيه؛ كما أن الأمر كذلك عند الماديين، إلا أنهم ينكرون بتاتاً؛ في حين أن "هكل" يسلبهما من الإنسان، و يردهما إلى الأجزاء الفردة.

و أنت تعلم أنه لا يوجد دليل على<430> وجودهما في الأجزاء الفردة غير وجودهما في جملة الأعضاء المتركبة منها، الذي ينكر "هكل"، و إخوانه الماديون و جودهما فيها.

لكن هذا الاستدلال غير صحيح، و إنما يصح عكسه، أعني لو كانتا موجودتين في الأجزاء، و استُدل به على وجودهما في الجملة المركبة منها، لصح الاستدلال؛ إذ يلزم أن يوجد في الكل، ما يوجد في الأجزاء، و لا يلزم أن يوجد في الأجزاء ما يوجد في الكل؛ لجواز أن يكون من خواص اجتماع الأجزاء.

و هذا أبلغ شاهد على مبلغ صداقة الملاحدة لأصولهم التجربية، فانظر كيف يقيمون الفروض مقام التجربة، بل كيف يدوسون التجربة في سبيل التمسك بالفروض؟

و كان الروحيون يعيبون على الماديين قولهم، بـ: "أن الإدراك فعل الدماغ، لا فعل الروح"؛ فجاء "هكل"، و ادعى لكل جزء من أجزاء المادة الاستعداد للإدراك، أعني أنه وسَّع دائرة الفروض، التي لا مقياس لها إلى أقصى حد؛ فهو أشبه في فعله هذا بمن تمنى، و أخذ يبني قصراً

---

[198] و هذا غير "مذهب الإيجاب الطبيعي الميكانيكي"؛ الذي ينفي فيه الماديون أيضاً القصد، و الاختيار للإنسان.

[199] بالكاف العربية، أما "هكل" بالكاف الفارسية، القريبة من الجيم؛ فهو اسم فيلسوف آخر، سبق اسمه في هذا الكتاب، في أول الفصل الأول من الباب الأول.

له في مخيلته، فلما رأى عدم كفاية الثمن، الذي فرضه لبنائه، راجع صديقاً له، فأشار إليه بأن يضاعف الكمية الأولى المفروضة، ففعل، و حل مشكلته!

و قد انتقد الفيلسوف "أوليورلوج" على "هكل" جهله بالقاعدة البسيطة القائلة، بـ "أن القوى الداخلية، المتخالفة، المتساوية، كالجابة، و الدافعة، أو الفعل، و رد الفعل المتساويين، الموجودين في داخل المادة، و أجزائها، لا تكون محركة في مجموع جسم مركب من تلك الأجزاء، لتعارضها، و تساقطها".

و قال أيضاً: [إن "هكل" يفعل في إيضاح الحياة، و الإرادة، و الشعور، التي لم تُعرف حقيقتها إلى الآن فعلاً واحداً؛ هو أن يفرض حيازة المادة لتلك الصفات...

لكن هذا الفرض ليس بعلم، و لا بمعطٍ فكرةً عن الأمور المذكورة؛ و إنما هو عبارةٌ عن قبول وجود أشياء غير قابلة الوصول إليها، ثم نفيها إلى الأجزاء الفردة، اتكالاً على عدم إمكان تدقيقات أعمق من ذلك].

و قال "بوخنر": [إن انكشاف العقل، و تكمله، كان أصعب أعمال القوى الطبيعية<431>، و آخر انتصاراتها، و نتيجة ترقياتها من مرتبة إلى مرتبة في أعصار غير معدودة، حتى بلغت مرتبة البشرية].

لكن القائلين بهذه الأقوال، الناقض بعضها بعضاً، لم يفكروا فيما ورد عليهم من أنه إذا كان في الطبيعة عقل و شعور يكفلان للعالم نظامه، كما ادعوه في آخر أقوالهم.

فلماذا نفوا أولاً نظام العالم على خلاف المشهود؟

و لماذا نفوا العلة الغائية في الكائنات، و ادعوا في سبيل نفيها ما لا يدعيه العاقل، مثل: "عدم كون العين أداة معدة للرؤية"، و "الأذن للسمع"[200]؟

و لماذا رأوا في وجود العلل الغائية أكبر مانع لصحة مذهبهم، مع إمكان ربطها إلى عقل الطبيعة، و شعورها؛ إن كان لها ذلك؟

ألم تكن دعاوي "السوق الطبيعي"، و "الاصطفاء الطبيعي"، و "الأفعال الطبيعية"، و "القوانين الطبيعية"، و وصف كل منها بصفة "الطبيعي"؛ ثم حمل موصوفاتها على التجوز، و الاستعارة في التعبير؛ ثم القول بالمصادفة، و الخبط؛ كل ذلك لإنكار القصد، و الإرادة هناك، الدالة على العقل، و الشعور؟

فهذه المساعي، و تلك الدعاوي السابقة، ترينا أن آخر دعوةاهم القائلة بوجود العقل، و الشعور للمادة -و لا أقول للطبيعة، إذ لا وجود لها، فضلاً عن وجود عقلها- دعوى لم تصدر عن تبين، و اعتقاد صدق[201].

كما أن آخر دعواهم ترينا، و كل الناس، أن إنكارهم أولاً للنظام المقصود، و ادعاءهم<432> "السوق الطبيعي غير المقصود"، و "الانتخاب الطبيعي"، و "الميول الطبيعية"، و "القوانين الطبيعية"؛ أعني غير المقصودة، ثم قولهم بـ "المصادفة المحضة"، كل ذلك لم يكن عن تبين، و اعتقاد صدق منهم، بل لجس نبض الانخداع من الناس.

فكل هذه الإقدامات، و الإحجامات المتضاربة مع بعضها زيادةً على خروج كل منها في ذاته عن حدود العقل، تنم على ما في موقف الملاحدة من الضيق، و الحرج، تحت قوة دليل نظام العالم، و ثقل وطأته عليهم.

و المدعون وجود العقل، و الشعور في الطبيعة، أو المادة؛ ادعوه على تخوُّفٍ، فقالوا إنها تحوز هذه المزايا بالقوة، و تخرجها كلما اكتملت إلى الفعل.

و قال "بوخنر": [إن انكشاف العقل أصعب أعمال القوى الطبيعية...]، الخ.

فمقتضى كلامهم: أنه لا وجود للعقل في الطبيعة، أو المادة فعلاً، قبل مرتبته البشرية؛ إذ معنى كونها "عاقلة بالقوة" أنها سوف يكون لها عقل عند بلوغها المرتبة البشرية.

فإذا لم يكن لها عقل، قبل تلك المرتبة؛ فبماذا تسعى لأن تكون بشراً عاقلاً؟

فهل لها عقل مدرك لمصلحتها، قبل أن يكون لها عقل؟

و الذي يقضي به المنطق: أن الطبيعة، أو المادة، التي لا عقل لها، قبل أن تبلغ مرتبة البشرية، لا تستطيع مهما سعت جهد طاقتها، إلا أن ينشئ من نفسها بشراً حظه من العقل كحظ "بوخنر"، و أضرابه[202].

فلو قالوا: إن البشر العاقل نشّأ الطبيعة، أو المادة غير العاقلة بشراً عاقلاً، لكان أقل سخافة مما قالوه، من أن: "الطبيعة، أو المادة غير العاقلة نشّأت بشراً عاقلاً"، و هذا على الرغم من أن البشر المتأخر في الوجود، لا يمكنه أن ينشّئ الطبيعة، أو المادة المتقدمة عليه<433>.

و أنت إذا رأيت، و تبينت المشكلات التي يتضور الملاحدة في غمرتها، و لا يجدون منها، أينما ذهبوا، و أي باب طرقوا، و رأيت أيضاً أنهم لو وافتهم هداية الله، فاعترفوا بوجود الله، لزالت عنهم كل مشكلة...؛ إذا رأيت و تبينت هذه الحقيقة، علمت سقوط قول شاعر الإلحاد جميل الزهاوي البغدادي:

لما جهلت من الطبيعة أمرها	و أقمت نفسك في مقام معلل
أثبت ربا تبتغي حلا به	للمشكلات فكان أكبر مشكل

إذ لا إشكال في الاعتراف بوجود الله -الذي لا حل لمشكلات الكائنات، سوى الاعتراف به-، غير عجزنا عن معرفة ذاته، و غير أن الإنسان عدوٌّ لما جهل، أجل معرفة ذات الله أكبر مشكل، كما أن معرفة وجوده أكبر حل؛ و الله أكبر إشكالاً، و حلاًّ.

و كذلك، كان ينبغي لمن وجوده حل طلسمات الكائنات، أن لا تصل معرفة البشر إلى ذاته؛ و هل يروم شاعر الإلحاد بعقله القصير، أن يعرف ذات الله، الذي وسع كرسيه السماوات و الأرض؟

و هو غير مكلف بمعرفتها، و هو لم يَعرف بعدُ وجودَه، على الرغم من أنه أظهر من ظاهر.

---

[200] قال "وولتر": [إن القول بعدم كون العين مصنوعة للرؤية، و الأذن للسمع، و المعدة لهضم الأطعمة، أكبر فضالة، و أقبح جنة].

[201] قال "ألفرد بينه"، في كتابه (الروح و الجسم): [أنا أعلم يقيناً، أن من كان مادياً، لم يعن بتحليل ما يسمى الشعور، فلو عني به لرأى عدم إمكان تعليق حادثة من حادثات الشعور بذرة مادة على أي صورة كان].
و قال الشاعر "سوللي برودم"، في خطاباته التي كتبها جواباً على مقالة "شارل ريشه"، مدرس علم وظائف الأعضاء بالجامعة الفرنسية: [إن الكائنات ترى لنا بالنظر إلى المعلومات البشرية الحاضرة، منقسمة إلى قسمين، لا يمكن إرجاع أحدهما إلى الآخر، و مع هذا فهما مرتبطان بروابط لا تعد، و لا تحصى: مادي، و روحي].
و قال أيضاً: [إن الشعور مهما كان قليلاً، فلا شبهة في أن المادة ليست هي التي تقدر عليه، فهي عديمة الشعور في ذاتها، و هو أي عدم الشعور صفتها الأساسية].

[202] و لو كان العقل في الإنسان عطية الطبيعة، أو المادة؛ و لم يكن من فضل الله، الذي يؤتيه من يشاء كثيراً، و يؤتي من يشاء قليلاً؛ و يضل من يشاء، و يهدي من يشاء؛ لكان في كل إنسان على نسبة واحدة.
و ليس الأمر كذلك، حتى إن ما قالوه من أن "العقل الصحيح يوجد في البدن الصحيح"، غير صحيح؛ و في قوله تعالى: ﴿و في الأرض قطع متجاورات و جنات من أعناب و زرع و نخيل صنوان و غير صنوان يسقى بماء واحد و نفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾؛ آياتٌ لقوم يعقلون.

و إشكال ثانٍ في الاعتراف بوجود الله، هو: كون المعترف بدخلٍ نفسه في مشقة الامتثال بأوامر الدين، و الابتعاد عن محارمه؛ و لعل هذا هو مراد الشاعر الفيلسوف، مما كبر عليه و أشكل<234>.

اعتراضان على دليل العلة الغائية:

بقي أن عالمين كبيرين من علماء الغرب مؤمنين بالله، اعترضا على دليل العة الغائية، المسمى عند المتكلمين بـ "دليل نظام العالم"؛ أحدهما "كانت"، الذي اعترض على جميع الأدلة العقلية النظرية لإثبات وجود الله؛ و الآخر "نيوتن".

قال الأستاذ العقاد في كتابه "الله"، (ص:199): [أما رأي الفيلسوف "نيوتن"، فهو أننا لا نصف العالم بالإحكام، و الإتقان، لنستدل بإحكامه، و إتقانه على وجود صانعه، و هو الله؛ فإن هذا الدليل ينطوي على تناقض في رأي الفيلسوف.

لأن العالم المحكم، المتقنَ، يستغني بقوانينه، و نواميسه عن العناية الإلهية بعد خلقه...، و الإيمان بالله قائم على الإيمان بالعناية التي تحيط الخلق في كل حين.

فوجود النقص في العالم لا ينفي وجود الصانع الحكيم، بل وجود هذا الصانع الحكيم، يقتضي أن يكون العالم مخلوقاً، لا يبلغ الكمال كلَّه، و يفتقر إلى موجده على الدوام.

و يسخر "ليبنتز" بعالم "نيوتن"؛ لأن "ليبنتز" يرى كما تقدم: "أن ليس في الإمكان أبدع مما كان"...، و يقول: "إن عالم نيوتن كالساعة التي تحتاج إلى إدارة اللوالب، و إصلاحها من حين إلى حين؛ و جلت صنعة الله عن مثل هذا الصنع].

ثم قال الأستاذ: [و خير ما يستفاد من هذه المقابلة بين العقلين الكبيرين: أن المسألة أكبر من أن يحاط بها في تفكير واحدٍ، و أنها قابلة للرأيين بعد التدبر و الإنعام.

فمذهب "ليبنتز"، لا ينفي أن العالم ناقص، كما تكون جميع "الممكنات"، فكون العالم "أحسن عالم ممكن"، لا يخرجه من عداد الممكنات، التي لا تبلغ في الكمال مبلغ واجب الوجود.

و كون العالم محكماً، متقناً على أي معنى من معاني الإحكام، و الإتقان، لا يسوِّغ الاعتراض من جانب "نيوتن"، بل يحتاج إلى تكملة من رأي الفلاسفة الآخرين، الذين<435> يقولون: "إن الخلق عمل مستمر، و ليس بعمل منقطع في وقت ينتهي إليه؛ فلا يزال الوجود قائماً بقدرة الله، لأنه لا يستقل بكيانه أبداً، و لا ينحصر كيانه في وقت من الأوقات].

و أنا أقول: أول كلام الأستاذ يميل إلى أنه رجيح الجمع بين رأيي "نيوتن"، و "ليبنتز" في هذه المسألة، التي كانت أكبر من أن يحاط بها في تفكير واحدٍ، و كانت قابلة للرأيين...

و آخره ينحاز إلى جانب "ليبنتز"، و يدافع عن رأيه، مجيباً عن اعتراض نيوتن عليه؛ فيحكم بكمال العالم في الإحكام، و الإتقان؛ و أنه "ليس في الإمكان أبدع مما كان".

و قد صدر الجواب على وجهين، الأول: أن مراد "ليبنتز"، من أكملية العالم ليس بدرجة أنه بلغ مرتبة الألوهية، التي هي وجوب الوجود؛ فما كان الله الذي خلق العالم على أكمل طراز، خالقَ إله مثلِه...

إلا أن في انطباق هذا الجواب، على اعتراض "نيوتن" نظراً ظاهراً، إذ يستبعد أن يكون مراده من اعتراضه على أكملية العالم بلوغه مرتبة الألوهية، بل يكفيه أن لا يوجد في العالم أي نقص يحتاج معه إلى وجود الخالق، فيكون عالم "نيوتن" كصرح لم يترك بانيه أي نقص فيه إلا أتمّه؛ فيمكن فرضه في هذه الحالة مستغنياً عن الباني، بحيث يُتصور له أن يموت، و يبقى الصرح على كماله.

و الجواب المنطبق عليه أن يقال: إن خالق العالم لا يقاس على باني الصرح، من بنى آدم، الذي لا يعد خالقَ ما بناه، و علةَ وجوده التامة، التي يتوقف وجود المعلول على وجودها، و بقاؤه موجوداً على بقائها.

و الصرح الذي بناه الإنسان يعتمد على الله في خلق جميع ما يلزم للبناء، و خلق الباني نفسه، و أفعالُه التي استخدمها عند البناء، أو بالأصح حصته فهيا، ثم في إبقاء المبنى أقلُّ من القليل، و اعتماد الأكثر من الكثير على الله، الذي يمسك السماوات و الأرض أن تزولا...؛ فلا ينهدم الصرح بموت الباني، و يبقى مدة بقائه مستنداً إلى إرادة الله، المؤثرة في إنشائه، و في إبقائه.

و لهذا رأى القارئ فيما سبق بين أدلة ديكارت على وجود الله -و كان يفضله على دليل الخالق-، قوله: [إن حفظ الجوهر، و إبقاءه عين خلقه، فإذا<436> أردت أن أعرف من خلقني، فأقولُ: "من خلقني سابقاً، هو الذي يبقيني حالاً...]، الخ.

هذا هو الجواب الموافق لدفع اعتراض "نيوتن".

و على مذهب "ليبنتز" اعتراضٌ آخر، لكون القول في العالم بأنه ليس في الإمكان أبدع مما كان، يؤدي إلى القول بأن "الله تعالى ليس بفاعل مختار"، و بأن "العالم قديم"؛ كما حقق في محله، و لم يتعرض الأستاذ لهذا الاعتراض.

و قال الأستاذ العقاد، في (ص:223)، من كتابه المذكور: [و يبدو لنا أن الاعتراض الذي يقام له وزن بين جميع الاعتراضات المتجهة إلى هذا البرهان] يريد برهان العلة الغائية، [هو الاعتراض بوجود الشر و الألم في الحياة؛ فكيف يقال: إن القصد ظاهر في هذا العالم، ثم يجتمع القصد مع وجود الشر، و النقص و الظلم فيه؟

هل يقال: إن الشر مقصود؟

و هل يقال: إن الظلم يليق بحكمة الحكيم؟].

ثم أجاب الأستاذ بالمقارنة بين هذا العالم، و بين العالم الذي يتخيله أولئك المعترضون.

و نحن نقول: الأولى عدم إدخال مسألة وجود الشر في العالم، اعتراضاً على دليل العلة الغائية؛ لأن هذا الدليل يقوم بإثبات وجود القصد، و الإرادة في العالم؛ أو بالأصح: بإثبات وجود ما يفهم منه القصد و الإرادة فيه، سواء كان ذلك من جنس الخير، أو من جنس الشر.

ولا مانع في الإسلام من أن يكون الله مريداً للخير و الشر، كما هو مذهب أهل السنة، الذين يُدخلون كل ما يوجد في العالم من خير، أو شر تحت إرادة الله، و يقولون مع الحديث النبوي المشهور: «ما شاء الله كان، و ما لم يشأ لم يكن»؛ ثم يفرقون بين إرادة الله، و رضاه...

و إنما الذين يخرجون الشر عن متعلق إرادة الله، هم المعتزلة؛ و النضال بينهم و بين أهل السنة مفصل في علم الكلام، مع غلبة أهل السنة عليهم...

و هناك مسألة وجوب ما هو الأصلح في حق الناس على الله، المختلَف فيها أيضاً بين الفريقين، و التي يكون جمع ما ذكره الأستاذ العقاد من مسألة وجود الشر في العالم معها في صف واحد أولى من إدخالها بين أبحاث، دليلُ العلة الغائية<437>.

و إنما الاعتراض المعقول على هذا الدليل يتصور بإيراد أمثلة مما في العالم لا يفهم فيها القصد الدال على العلة

الغائية؛ و قد سبق بحثها منا، مع ما يسقطها من حيز الاعتداد في محل الشهادة، التي يسمع فيه الإثبات لا النفي.

و الفيلسوف "كانت"، قرر دليل نظام العالم، المسمى في عرف العلماء الغربيين بـ "دليل العلة الغائية"، هكذا: "إنا نرى في العالم آياتٍ، و علاماتِ ترتيب، و انتظام؛ و هذا الانتظام ممكن، غير ناشئ من طبيعة الأشياء، فيلزم وجود علة، أو علل حكيمة، توجد هذا النظام؛ و بالنظر إلى مناسبات متقابلة بين أجزاء العالم، يلزم أن تكون هذه العلة واحدة.

ثم اعترض عليه -كما اعترض على أدلة وجود الله السائرة-؛ أولا: بأن هذا الدليل، إنما يثبت إمكان صورة العالم، لا إمكان مادته، فيدل على وجود صانع للعالم، لا على وجود خالق له.

و الجواب: أن الصورة لا تنفك عن المادة، و لا توجد إلا معها، فيلزم أن تكون علة إحداهما علة للأخرى أيضاً؛ و لقد فهم أبو العلاء المعري هذه النكتة، فقال:

عجبي للطبيب، يلحد في الخالق	من بعد درسه التشريحا

مستدلاً بنظام أعضاء ذوي الأرواح على خالقها منتظمةً.

و اعترض "كانت" أيضاً بأن نظام العالم يدل على وجود ناظم، حكيم، بقدر ما في نظامه من الحكمة، لا على وجود ناظم، حكيم، مطلق.

و بعبارة أوضح: يدل على وجود ناظم، حكيم، يقدر أنه يكون ناظم العالم، لا لحد أن يكون هو الله.

و فيه أن من يجمع بيده نظام الكائنات جمعاً، و فرداً، و أجزاءاً، فردة من أجنحة بعوضتها إلى منظومات شموسها، و يصل حاضر هذا النظام العام بغابره البعيد، مهيمناً عليه، إن لم يكن حكيماً مطلقاً، فمن ذا يكون؟

و قد يعترض على هذا الجواب: بأنه لا شك في قدرة الله على تنظيم العالم، بأحسن من نظامه، و لسنا ممن يقول: "ليس في الإمكان أبدع مما كان"؛ كما هو مذهب الفيلسوف "ليبنتز"، و إن نسب هذا القول إلى الإمام الغزالي أيضاً، لعدم التئامه بكون الله تعالى فاعلاً <438> **مختاراً**[203]**؛ و بنصوص القرآن القائلة: ﴿و لو شاء الله لجعلكم أمة واحدة﴾،و ﴿و لو شاء ربك ما فعلوه﴾، و ﴿و لو شئنا لآتينا كل نفس هداها﴾، فلا يدل نظام العالم مهما كان بديعاً على كون ناظمه هو الله الذي يقدر على أبدع منه.**

و مما يؤيد هذا الاعتراض: أن علماءنا المتكلمين، يستدلون بنظام العالم على صفات الله، بعد أن استدلوا على وجوده بدليل التكوين المار ذكره، قبل دليل نظام العالم المسمى عند علماء الغرب بـ "دليل العلة الغائية".

و يمكن الجواب عن هذا الاعتراض، بأنه: لا ينفع في إحداث احتمال أن يكون ناظم العالم غير الله، إذ لا يلزم من كون الله قادراً على أفضل مما في العالم من النظام، كونُ غير الله قادراً على القدر الموجود من نظام العالم.

فمع أن في الإمكان أبدع مما كان، بالنسبة إلى قدرة الله تعالى، فهذا النظام الحاضر للعالم، ليس بأقل من أن يستلزم كون ناظمه هو الله، فلا غبار في دلالة العالم على وجود الله.

ثم إن لي في إثبات هذه المسألة وجهاً آخر؛ فأقول، بناءاً عليه: إن دليل كيان العالم، و دليل نظامه، متساويان في الدلالة على وجود الله؛ و كما أن دليل الكيان، يستند إلى حدوث العالم، أو إمكانه، فدليل نظامه -الذي هو أيضاً من الحادثات، و الممكنات-، كما اعترف به "كانت"، يدل على وجود الله، من طريق الحدوث، أو الإمكان، سواءً بسواءٍ؛ فيثبت من حدوث كيان العالم، و حدوث نظامه، أو إمكانِهما، لا سيما إمكانهما، احتياجُهما إلى علة واجبة الوجود، قطعاً لتسلسل الممكنات، كما مرّ تفصيل عند تقرير الدليل الأول.

فإذا ثبت احتياج نظام العالم، إلى ناظم، واجب الوجود، تعين أن يكون هذا الناظم، هو الله؛ لأن واجب الوجود لا يكون غير الله.

بل أقول: دلالة نظام العالم على وجود الواجب تعالى أوضح و أظهر من دلالة كيانه <439> **عليه، من حيث أن الإمكان و الحدوث أوضح، و أظهر في النظام منهما في الكيان؛ فيحتمل أن يجادلنا الخصم المادي في إمكان، و حدوث كيان العالم، بدعوى أزلية مادته، و إن كانت دعوى باطلة.**

و لا يحتمل أن يجادلنا في إمكان، و حدوث نظام العالم بادعاء أزليته[204]**، و كيف يدعي الأزلية للنظام، و هو عنده حاصل بالمصادفة، و حادث من مصادمة المادة للمادة، كما سبق نقله عن "بوخنر"، و غيره.**

و ليس النظام أيضاً بضروري للمادة، و لا للطبيعة، التي لا وجود لها غير الاسم، كما سبق بيان ذلك أيضاً؛ لأن ما يحصل بالمصادفة لا يكون ضرورياً، و يمكن خلافه، كما يمكن هو بعينه.

و كذا الحال عند "كانت" أيضاً، الذي يجيز للعالم نظاماً غير نظامه، إن لم يقل بالمصادفة، كما قال الملاحدة....؛ فهذا النظام الممكن، هو و خلافُه يحتاج إلى علة ترجحه، على خلافه، كاحتياج جميع الممكنات لئلا يلزم الرجحان من غير مرجح، و يجب أن تكون علته واجبةَ الوجود، إذ لو كانت ممكنة الوجودِ، لاحتاجت هي أيضاً إلى علة، و لزم التسلسل.

و قد أقنعنا القارئ -بعون الله تعالى- ببطلان تسلسل العلل، في غضون تقرير الدليل الأول لوجود الله.

فبعد أن ثبت بهذه الطريقة أن يكون ناظم العالم واجب الوجود، يثبت أيضاً كونه مطلقاً، لا يدانيه أحد في الحكمة، و القدرة؛ لأن وجوب الوجود معدن كل كمال، و يكفي وجوب الوجود، الذي هو غاية الكمال في تعيين كون ناظم العالم هذا هو الله، الذي ننشد إثباته، و يندفع اعتراض "كانت"؛ لأن المقصود الأقصى من التوصل بدليل نظام العالم، إلى وجود الحكيم المطلق، الذي يطالبنا "كانت" بإثباته، هو إثبات هذا الواجب.

هكذا ينبغي أن يتبين هذا المقام <440>**.**

أما اعتراض "كانت" على دليل نظام العالم، الذي يسعى أيضاً بليل الحكمة، ببعض ما ينطوي عليه العالم، و لا تعرف حكمته؛ فكون منشأ الإشكال جهلَنا بالحكمة المندرجة فيه، أقرب إلى الحقيقة من خلوه عن الحكمة.

---

[203] لأن أصحاب ذلك القول عللوه بأن ليس للجواد بخل، و لا في القدرة نقصان.

[204] لا يعترض علينا بأن: نظام العالم عبارة عن صورة العالم، و الصورة لا تنفك عن المادة، فإذا أمكنتهم مجادلتنا في إمكان، و حدوث مادة العالم، بادعاء أزليتها، تمكنهم أيضاً مجادلتنا في إمكان، و حدوث نظام العالم، الذي هو عبارة عن صورة العالم غير المنفكة عن مادته، فيتسنى لهم ادعاء أزلية النظام أيضاً.
لأنا نقول: الذي لا ينفك عن المادة هو الصورة مطلقاً، لا الصورة المنتظمة، المتقنة؛ و كلامنا في هذه الأخيرة التي حصلت للعالم تدريجاً؛ فلا شك في حدوثها بعد أن لم تكن.

فنحن لا نعرف حكمة كل شيء في العالم، و نعترف بعجزنا، و الفيلسوف "كانت" أيضاً لا يعرف؛ و لكنه يزعم أنه كان يعرفها، لو كان موجودة، و هو نوع من أنواع الجهل المركب، الذي وقع فيه ملاحدة الماديين، فاجتهدوا في نقض دليل نظام العالم، بمثل ما أتى به "كانت" من النقض.

و من المؤسف أن ينزل منزلتهم في الجهل، و التعنت[205]، و هؤلاء الفلاسفة الغربيون نرى كبيرهم في بعض الأحيان يتكلم كلمة الصبيان الأصاغر.

كما اعترض "اسبينوزا" على مذهب العلة الغائية، بأن فيه خطأين:

أولهما: أنه يحوِّل المؤخرَ حقَّ المقدم، فيجعله علة للمقدم، مثل أن تجعل الرؤية علة غائية للعين، و هي في الحقيقة معلولة لها.

و ثانيهما: أنه يقلب نظام الكمال رأساً على عقب؛ إذ العلة أكمل من معلولها، لكونها أقرب إلى الله؛ و مع ذلك فإن أصحاب مذهب العلة الغائية يلاحظون المعلول أكمل من علته.

و كلا النقدين ليس بشيء، كما نبه إليه الفاضل مترجم (مطالب و مذاهب) إلى التركية.

و أحد "اسبينوزا"، قائلاً: [إنه يلزمه أن ينكر جميع العلل الغائية، لا ما يختص بخلق الله، فينكر مثلاً مناقشة هذه لإبطال مذهب العلة الغائية، بناءاً على تأخر الإبطال عن المناقشة].

و الذي في كتب الفلاسفة الإسلاميين، أعني المتكلمين، أن العلة الغائية ليست علة للفعل، و إنما هي علة لفاعلية الفاعل؛ و هي مقدمة على الفعل في الإدراك، و إن تأخرت عنه<441> في الوجود؛ فالرؤية في الحقيقة معلولة للبصر، لكن تصورها علة لفاعلية العلة الخالقة للبصر، و إرادته لخلقه؛ فكان خلق البصر على أن يكون سبباً للرؤية، و كان تصور الرؤية سببا لهذا الخلق.

أجل، إن المتكلمين الأشعريين لا يرون تعليل أفعال الله بالعلل الغائية المسماة بالأغراض، لا لعدم إحاطتهم بمعنى العلة الغائية، ما وقع لـ "اسبينوزا"، بل لملاحظة سامية، و هي أن تعليل أفعال الله بالأغراض يوهم نقصاً في حقه تعالى، فيستكمل بتحصيل تلك الأغراض.

و هناك مخالفون للأشاعرة، مجيبين عن إشكال الاستكمال بالغير، و هو مبحث معروف في علم أصول الدين؛ و سنوفيه في نهاية هذا الفصل إن شاء الله.

و مهما قال من قال في دليل العلة الغائية؛ فلا شك في قيمته البالغة، و قوته الدامغة، بصدد مجادلة الحق للباطل.

بل نقول: إن هذا الدليل، الذي يسميه علماء الإسلام دليل نظام العالم، يكفي، و يزيد في إلزام الملاحدة، العصريين، المغرمين بالتجربة، القائلين باحتياج كل مسألة علمية يراد إثباتها إليها؛ إذ لا تدل أي تجربة على أي مسألة علمية، دلالةَ التجارب الكثيرة، المتواترة، المسفرة عن أنظمة، و أسرار مدهشة، مستودعة في خزائن الكائنات، على وجود واضع هذه الأنظمة، و الأسرار بكمال العلم، و القدرة.

حتى إن كل قانون يكتشفه مكتشفه، بتجاربه من قوانين الطبيعة -على التعبير الشائع-، فهو في نظر العقل، و العلم، و المنطق، دليل تجربي، ينادي بوجود الله، الذي وسع كل شيء علما، و وضع ذلك القانون وضعاً[206].

لأن هذه القوانين، و الأنظمة، لابد أن يكون واضعها عليماً حكيما<442>، يتناسب علمه، و حكمته، مع ما فيها من الإتقان، و الإحكام؛ إن لم يكن فوق ما يتناسب.

و ليس في الطبيعة ذو علم، و حكمة غير الإنسان، كما اعترف به "بوخنر"، فهو اسمى طبقة بلغتها الطبيعة، بعد تقلباتها في ملايين السنين.

و لم يكن الإنسان واضع قوانين نظام العالم، و لا في استطاعته أن يضعها، و هي موجودة قبل الإنسان، و قبل من اكتشف بعضَها، من علماء الإنسان، و ليس من اكتشفها هو الذي وضعها، فمن الذي وضعها إذن؟

فليقل لي القائلون: بأن الله لا يمكن إثباته بالتجربة؟

و من هنا، يظهر رد حاسم لآخر ما تمسك به الملاحدة، من أن في كل جزء من الأجزاء الفردة للمادة عقلاً، و شعوراً، و بالأصح جرثومة العقل، و الشعور؛ كما ادعاه "هكل"، مؤسس مذهب "مونيزم".

و لنسلم جدلاً أن المادة ارتقت بهذه الجرثومة إلى مرتبة البشرية، كما قال "بوخنر"، و كانت هذه المرتبة آخر مراحل ارتقائها، بعد كل جهد جهيد.

فإذا لم يكف عقل الإنسان، و هو أرقى ما وصلت إليه المادة، بما فيها من جرثومة العقل، و الشعور، لوضع قوانين العالم المنتظمة؛ فعدم كفاية ما في المادة من العقل، قبل وصولها إلى مرتبة البشرية، لوضع تلك القوانين، و هي متقدمة على وجود البشر، أولى.

أجل، إن التجارب المكتشفة لأنظمة العالم، الدالة على وجود الله، واضع تلك الأنظمة<443>، دلالةً قطعيةً، لا ترينا ذاته؛ لكن دليل الوجود، غير دليل الرؤية، و نحن لا ندعي الثاني.

و ما من الناس من رأى الكهرباء، و ما منهم مع ذلك من لا يعترف بوجودها، نظراً إلى آثارها.

فإن قيل: إن الإنسان يستخدم قوة الكهرباء، فيستيقن وجودها؟

أقول: فلم لا يستيقن وجود الله، الذي يستخدم هو الإنسانَ، و يؤثر في عقله، ثم في إرادته؟

لأن الإنسان مسيَّر في مذهبي، و مذهب كثيرين من علماء الشرق، و الغرب؛ و لا يمكن أن يكون التسيير من غير الله، كالطبيعة مثلا؛ إذ لا يعقل أن تكون الطبيعة غير العاقلة، تؤثر في عقل الإنسان، و تسيره، كما لا يعقل أن تكون الطبيعة غير العاقلة، هي التي منحت الإنسان العقل.

---

[205] و قد سبق الجواب عن هذا النقض، و سبق أيضاً قول "ليبنتز"، تعنيفاً للناقضين: [أنتم تعرفون العالم منذ ثلاثة أيام، و لا ترون أمام أنوفكم، فتريثوا كثيراً، و انتظروا لكي تروه].

[206] كما ينادي بجهل الشاعر محمد إحسان المحامي، الذي اتخذ تلك الاكتشافات العلمية وسيلة اعتداء على دين الله و معجزات أنبيائه؛ فإذا كان في بيتك آلة الراديو مثلا، تستخبر بواسطتها عن أقطار الدنيا، بمجرد تحريك زرها، فهناك درجات من الأعمال، و المساعي لحصول هذه النتيجة الرائعة: تحريك الزر منك، و قبله صنع هذه الآلة في مصنع من مصانع أوروبا، أو أمريكا..، و قبلهما اختراع هذه الآلة من كاشف مثل "ماركوني"، و قبل الكل تعبيد الطرق بين أقطار الأرض، بواسطة التموجات الأثيرية، الصالحة لنقل الأصوات و الأقوال، من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب، في أسرع وقت؛ و هذا من الله.

فكما أنك إذا قارنت بين هذه الأعمال، و وجدت فضل عملك أتفه شيء بالنسبة إلى فضل المصنع، و فضل المخترع، لا سيما المخترع؛ فعمل المصنع، و المخترع، و فضلهما بالنسبة إلى فضل الله أقل، و أتفه بكثير من فضل عملك بالنسبة إلى فضل عملهما؛ و هذا مع قطع النظر عن كون عقل المخترع، و منشئ المصانع من فضل الله أيضاً، و ليس من يرى الراديو أول مرة عندك، و لا يعرف عنه شيئاً، فيندهش من عملك، و ينسب كل الفضل إليك، أجهل ممن يقف تفكيره، و إكباره في المخترع، و لا يذهب بهما إلى ما وراءه.

فمانحُه له أولا، حين جعله إنساناً، هو الذي يستخدمه، و يؤثر فيه، ما دام عاقلاً، و كما لا يريه نفسَه عند منحه العقل، لا يريه نفسه عند استخدام عقله و إرادته.

و كان الفيلسوف "ديكارت" انتقل من إدراكه، إلى وجود صاحب هذا الإدراك؛ أعني نفسه؛ و اتخذ هذه المعرفة مبدأً، و أساساً لجميع معارفه.

و أنا أقول: أقوى بكثير من هذا الانتقال، الانتقالُ من الإدراكات، التي يتضمنها نظام الكائنات، إلى وجود الله، الذي هو صاحب تلك الإدراكات، لأن ذاك الإدراك، الذي انتقل منه "ديكارت"، إلى وجود نفسه، كان إدراكاً واحداً، هو الإدراك المستفاد من الشك، الذي هو أيضاً إدراك.

لكنه إدراك متردد بين الإيجاب و السلب، أما الإدراكات المفهومة، من نظام الكائنات، و فيه إدراك "ديكارت" أيضاً، فإدراكات تملأ السماوات و الأرض، و ما بينهما.

و من ناحية أن دليل نظام العالم، القائم على وجود الله، دليل مبني على أساس التجارب الكثيرة، المستفيضة، التي لا تبلغ أية تجربة في الدنيا مبلغها في إفادة اليقين، بل كل تجربة عملية تتضمن دليلاً تجريبا لنظام العالم، الدال على وجود الله؛ فضلا عن أن دليل وجود الله لا ينحصر في التجربة.

فإني انتقد على العالم الفرنسي "كارو"، بالرغم من<444> كونه في مقدمة أبطال العلماء الغربيين، المكافحين للملاحدة؛ قوله في كتابه (مذهب المادية، و العلم): [ليس من حق العلوم التجريبية أن تتكلم في مسألة الأصل، و المنشأ؛ فهي لا تقدر أن تذكر في هذه الموضوعات الكبيرة شيئاً يجري فيه التحقيق، و التدقيق.

فلا يصح أن يعرض مذهب المادية نفسه على الناس، كأنه حل هذه المسائل، باسم العلوم الطبيعية في صورة منفية، كما أن مذهب الروحية يكون منساقاً إلى الوهم، إذا ادعى امتلاكه لدليل تجريبي حقيقي تام في إثبات وجود الله، فلا علم الإلهيات، و لا إنكار لذلك العلم يكون موضوع العلم الحقيقي المثبت على حقيقة معنى الكلمة، لعدم كون كل من طرفي الإثبات و النفي قابلاً للتحقيق و التدقيق من طريق التجربة.

و فيما عدا هذه النقطة الوحيدة، فإنما يستدل عليه بالعقل، الذي يعمل على طريقته، و تحت مسئوليته].

و إني لا أرى أيضاً قولاً كافياً ما نقله "كارو"، عن "شورول": [إن في ارتباط الاستدلال على وجود الله من طريق الاستنتاج منطقاً أوفق لأصول التجربة منه في ارتباط الاستدلال على خلافه].

فلماذا لا يكون علم الإلهيات، لا سيما مسألة "إثبات وجود الله"، موضوع العلم، حال كون العالم مملوءاً بالأدلة التجريبية المسفرة عن وجود الله؟

و لماذا يكون لقب العلم المثبت من امتياز العلم الطبيعي التجربي؟

و هل يجدر بلسان عالم إلهي، كـ "كارو"، أن لا يكون علمه بوجود الله من العلوم المثبتة الحقيقية؟

فإن كان مراده أن التجربة بمحضها، لا تقوم دليلاً على وجود الله، ما لم ينضم إلهيا شيءُ من الاستدلال العقلي، و لذا لا يكون إثبات وجود الله، و لا إنكاره، موضوع العلم الطبيعي، الذي موضوعه الطبيعيات، و الله تعالى ليس من الطبيعيات.

إن كان هذا مراده، فليقل بصراحة: "إن هذه المسألة لا تكون موضوع العلم الطبيعي"؛ و لا يقل: "لا تكون موضوع العلم الحقيقي، المثبت على حقيقة معنى الكلمة"؛ موهماً أن العلم بوجود الله، ليس بعلم حقيقي مثبت، على حقيقة معنى الكلمة؛ مع أن<445> حصر العلم الحقيقي المثبت في العلم الطبيعي، ليس ذلك حقيقةَ معنى الكلمة؛ و إنما هي دعاية الماديين، و الطبيعيين.

ألم يكن العلم بمسائل العلوم الرياضية، علماً حقيقياً، مثبتاً فوق مسائل ثبوت العلم الطبيعي؟

كما أن ثبوت وجود الله فوق ثبوت تلك المسائل، و قد أقمنا على هذه النقطة فيما سبق دلائل عقلية، و نقلية من نصوص علماء الغرب.

ثم إن أساس دليل نظام العالم تجربي، بتمام معنى الكلمة، و انضمام شيء من الاستدلال العقلي إليه لا ينزِّل مرتبته في الدلالة، بل يُعليها، و يجعل ما ثبت وجوده به واجب الوجود، في حين أن التجربة المحضة لا تجعل ما ثبت وجوده بها واجب الوجود، و قد سبق بيان ذلك أيضاً.

و إني -على غالب الظن- بأن السبب، الذي يدفع العلماء الإلهيين الغربيين، مع حذاقتهم الجديرة بالتقدير، إلى غلط التواضع و التنازل في هذه النقطة، أنهم لا يستطيعون استخدام التجربة في معاينة ذات الله، و شخصه؛ و لو استخدموا، لا يحصلون منها على النتيجة المنشودة.

مع أن المسألة المنازع فيها مع الملاحدة، مسألة وجود الله، لا مسألة معاينة ذاته؛ و التجربة على مختَبر نظام العالم تقوم بإثبات المسألة أبلغ قيام، إن لم توصل إلى الثانية؛ لأن الله تعالى لا يبحث عنه بالتلسكوب، أو المكروسكوب، و لا يوجد إن بُحث بأمثال ذلك.

فمنشأ الغلط، هو الالتباس في تعيين الموضوع....

فالذين لا يحسنون تعيين الموضوع، و تحديد المنشود، يبحثون عن الله كما بحث فرعون موسى، القائل: ﴿يا هامان ابن لي صرحا لعلي أبلغ الأسباب أسباب السماوات فأطلع إلى إله موسى﴾، في حين أن من بحث عن الله لاستيقان وجوده، لم يكن بحاجة إلى بلوغ أسباب السماوات، ﴿و في الأرض آيات للموقنين، و في أنفسكم أفلا تبصرون﴾.

لكن فرعون ضل الموضوع، فبحث عن شخص لله، و مكانه؛ كما نرى كثيرين من علماء الغرب، يلتبس عليهم موضوع وجود الله بموضوع معاينة ذاته، فيتأثر في نظرهم وضوح الأول، و ثبوته، بسواطع التجارب المشهودة في نظام الكائنات، من غموض الثاني.

فكما أن من عاين داخل ساعة متقَنة الصنع<446>، تمشي، و تدلنا على مقدار الأوقات التي تمضي علينا من الليل و النهار، لا يشك في وجود إنسان عاقل صنعها، يلزم أن لا يشك من عاين أشياء أدق بمائة ألف مرة من آلات الساعة، موجودةٍ في خارج الإنسان الصانع للساعة، و داخله، إلى كريوات دمه الحمراء، و البيضاء؛ في وجود صانع يقل بكثير أن يقال عنه: "إنه أكبر من نفس هذا الصانع للساعة"، لأنه صانع الصانع، و صانع عقله، الذي به صنع الساعةَ، و خالقُهما في حين أن صانع الساعة، لم يخلق الساعة.

و يلزم أن يكون عدم الشك في وجود هذا الصانع، أقوى بكثير من عدم الشك في وجود ذلك...، أقوى على نسبة الفرق بين العلم اللازم لصنع الساعة، و العلم اللازم لصنع صانع الساعة، و صنع عقل هذا الصانع؛ لأن كون صانع الساعة، و عقلِه مصنوعين بنفسهما من غير صانع، أبعد من كون الساعة مصنوعة بنفسها من غير صانع.

فأي شبهة تبقى بعد هذا في وجود ذلك الصانع الأعظم، بتجارب دقيقة، متمادية، أجريت طوال الدقة، و الاهتمام

بتاريخ العالم، و طوال تاريخ العلم في موضوع الإنسان، و دلت على بنيانه في أحسن تقويم.

فإذا لم يكن في نظر من يعاين الساعة أن تكون مصنوعة بنفسها، و طبيعتها من غير صانع، يعلم صنعها؛ فكيف يمكن أن يكون صانع الساعة مصنوعاً بنفسه من غير صانع، يعلم صنعه، مع أن صنعها أسهل من صنعه بألف ألف درجة.

لا يقال: يقين من يعاين الساعة من وجود صانعها، ناشئ من أنه ربما رأى إنساناً يصنع ساعةً، أو معملاً، تُصنع فيه الساعات، فيجزم بكون هذه الساعة أيضاً صنع صانع من البشر.

لأنا نقول: لا ملازمة منطقية، بين أن يكون قد رأى أحداً من الصناع، أو معملاً يشتغل بهذه الصناعة، و بين أن تكون هذه الساعة التي لم ير صانعها و هو يصنعها، صنعَ واحدٍ من الناس، أو واحدٍ من المعامل؛ و إنما الذي دفعه إلى يقينه ذاك، علمه بـ "عدم إمكان صنعة بدون صانع".

و رؤيته فيما سبق صانعاً يصنع ساعة، أو معملا تُصنع فيه الساعات، إنما تساعده في تعيين نوع ذلك الصانع، اللازم لوجود لزوماً ضرورياً لوجود هذه الساعة، و ليمنع القائلَ بوجود الله من وجود إنسان عدمُ رؤية صانع<447> يصنع إنساناً، من تعيين صانعه نوعياً، و شخصياً؛ فهو غير مكلف بذلك، و إنما يعيِّنه وجوب وجوده الذي بينا قريباً لزومه.

فقد تبين مما ذكرنا، أن لا وجه لعدم اعتبار العلم بوجود الله من العلوم المثبتة، إن لم يكن لفظ العلم المثبت لقباً امتيازياً لعلم الماديين بغير حق؛ و تبين أن تنازل العالم الفرنسي "كارو"، في هذه النقطة، مساوياً بين العلم بوجود الله، و عدم وجوده، في عدم كون كل منهما موضوع العلم الحقيقي التجربي المثبت؛ ليس في محله.

كما أن الاكتفاء بما فعله العالم الكيميائي "شورول"، من اعتبار العلم بوجود الله أقرب إلى العلم التجربي، من العلم بعدم وجوده؛ ليس في محل الكفاية.

و إنما القول المصيب لكبد الحق، و نصاب الصدق، قول العالم الكبير الفرنسي "باستور"، في خطبته، التي ألقاها لما انتُخب عضواً للأكاديمية الفرنسية، و أثنى فيها على العضو الذي خلفه، كما هو المعتاد، و كان السلف "ليتره"، أكبر تلامذة "عوكوست كونت"، مؤسس الفلسفة الإثباتية، و على تعبير الكتاب المصريين "الفلسفة الوضعية"، "بوزيتيويزم".

ثم نبه "باستور" على الخلاف بينه و بين سلفه في الأفكار الفلسفية، فعاب على الفلسفة المثبتة، عدمَ مراعاتها لمعلومة اللامتناهي، التي هي أهم المعلومات المثبتة، أي عاب على هذه الفلسفة عدم تقديرها لهذه المعلومة، و هي أحق باسم "المثبت"، الذي تسمت به -و تسمَّت ثقافة الإسلام الحديثة-، و كنى بـ "معلومة اللامتناهي"، عن معلومة "وجود الله".

فهذا العالم الكبير، الغربي، يعتبر مسألة وجود الله أهم المعلومات المثبتة، و لا يكتفي باعتبارها منها، و لا باعتبارها من أهمها؛ و ذلك إما باعتبار هذه المسألة في رأس المعلومات المثبتة بالتجربة، لعدم بلوغ أي دليل تجربي على أي مسألة علمية في القوة، و الكثرة، مبلغ الأدلة التجربية، التي ينطوي عليها نظام الكائنات، و يدل على وجود الله؛ و إما باعتبار أن العلوم المثبتة، غير منحصرة على العلوم التجربية.

و قول "باستور" هذا، من أهم الوثائق العلمية الغربية، التي حلّيتُ بها هذا الكتاب، و إني مدينٌ -في الاطلاع عليه- بشكر الكاتب الكبير<448> التركي، إسماعيل فني بك، مؤلف "اضمحلال مذهب الماديين"؛ كما اطلعت على كثير من أقوال الغربيين أيضاً بفضله.

و الذي لم يبق محل للشك فيه، هو ثبوت وجود الله ثبوتاً علمياً، من غير تحديد شخصيته.

و موضوع نقاشنا الملاحدةَ، أدعياء العلم المثبت، هو هذا القدر الثابت؛ و هو الذي ألجأ "اسبنسر"، من أقطاب مذهب التكمل، و التطور المتأخرين، إلى الاعتراف بوجوده، تحت عنوان: "لا يُعرف"، أو "الحقيقة المجهولة".

قال في كتابه "المبادئ الأولى"، في آخر الفصل الرابع: [إنا رأينا عند تدقيق أفكارنا، عدم إمكان التخلص من الشعور بحقيقة فيما وراء الظواهر، و رأينا نتيجة لعدم الإمكان هذا، اعتقادنا لهذه الحقيقة، اعتقاداً لا يقبل الإزالة].

و قال في الفصل الخامس، المعنون بـ "تأليف البين": [إن العقل الفطري، لا يزال يعترف بوجود حقيقة؛ و العلم المستند إلى المشاهدة، مع كونه مجبوراً على تصور تلك الحقيقة، و ملاحظتها موجودة، يثبت أنها لا تكون الشيء الذي نتصوره، و يبين لماذا لا نتصورها كما هي؟

و الدين يجد في تصديق تلك الحقيقة، التي لا تقبل اكتناه ماهيتها تصديقاً، موافقاً لتصديقه].

و معنى هذا الكلام: أن الفيلسوف "اسبنسر"، يقبل كون العلم التجربي يقول بعدم إمكان التحقيق لوجود الله، و عدم وجوده بالتجربة؛ على معنى عدم إمكان التحقيق لكنه ذاته؛ و علماء الدين بالله، لا يدعون إمكان ذلك؛ فقولهم متفق مع قول العلم التجربي في هذه الناحية المنفية.

أما وجود حقيقة مجهولة فيما وراء الظواهر، و هو الذي يرجع إليه قول علماء الدين بوجود الله، فالعلم التجربي مجبورٌ على تصديقهم في ذلك؛ لكون العالم غاصاً بالتجارب الناطقة بوجود تلك الحقيقة المجهولة؛ فالاتفاق حاصل بين الدين و العلم التجربي من هذه الناحية الإيجابية أيضاً.

و قال في (ص:36): [إذا أمكن التأليف بين الدين و العلم، فأساسه هذه الواقعة<449>، التي هي أصح الواقعات، و أعمقها، و أوسعها، و أعني بها كون القدرة التي تتجلى لنا من الكائنات غير قابلة للاكتناه].

و النقل الأخير من "اسبنسر"، ينص على أن سبب تردد العلم في الاعتراف بوجود الله، كان عدم اطلاعه على كنه ماهيته.

و ينص أيضاً على أن: العلم لا يمكنه أن لا يعترف بالقدرة المتجلية لنا من الكائنات، كما نص عليه أيضاً كلامه، فيما نقل عنه أولاً، و ثانيا.

فالجمع و التأليف بين هذين الاعترافين من العلم، أعني اعترافه بالقدرة المتجلية لنا من الكائنات، و اعترافه بكون تلك القدرة غير قابلة للاكتناه، هو مدار التأليف بين العلم و الدين، و هو أيضاً أصح الواقعات، و أعمقها، و أوسعها.

فليسمع الغافلون من الغربيين، و الشرقيين، الظانون بأن العلم لا يعترف بوجود الله، هذا النص من فيلسوف كـ "اسبنسر"، أحد زعماء التجربيين، و الإثباتيين؛ فليسمعوه، و ليفهموا منشأ غلطهم؛ كما فهم الفيلسوف نفسه، بعد أن طالما أشكل عليه الاعتراف بوجود ما لا تدرك حقيقته، حتى سماه "تأليف البين"، و سماه "أصح الواقعات"، و "أعمقها"، و "أوسعها".

و ربما يكـــون أولئك الغـــافلون قد ســـمعوا نصـــوص "اسبنسر"، من هذا القبيل، قبل أن أسـمعتهم، أو قرأوها في كتابه، من غير أن يتعمقوا في تأملها، و يقدروها حق قدرها.

و من هذا، كان التسجيل على مواضع الاهتمام، و الاعتبار من كلمات علماء الغـرب، مـيزة هـذا الكتـاب، فقد أكـثرت فيه النقل منها، و لكنه ليس بنقل مجرد عن تمحيصــها، و وزن ما فيها من حيث الصحة، و الأهمية.

فللفيلســـوف "اسبنســـر" نظرية معروفة بين العلمـــاء، بعنوان "لا يُعرف"، أي "الـذي لا يعـرف"، و هو طبعـاً غـير "الذي لا يُعترف به"، فهذا الذي يعترف به، و لا يُعرف، هو الذي نسميه "الله".

و نحن مثل "اسبنسـر" لا نـدري ماهيتـه، و إنما نـدري أنه موجـودٌ، كما أن<450> "اسبنسـر" يدريه موجـوداً، و يقـول بأن "العلم المستند إلى المشاهدة، مجبـورٌ على ملاحظته موجـوداً، و إن لم يمكنه إدراك ماهيتـه"؛ و لـذا سـماه "لا يعرف"، و سماه "الحقيقة المجهولة".

و لا تنـافيَ بين أن يكـون الشـيء موجـوداً، و أن لا يكـون معلوم الحقيقة؛ فإن كـان العلم الحـديث ينكر وجـود ما لا تُـدرك حقيقتـه، يكـون مـدعياً أنه يعـرف كل شـيء، و لا يعـزب عن علمه شـيءٌ، و يكـون هـذا منه غـروراً، و جهلاً بحده.

و كما لا تصح هـذه الـدعوى من العلم، لا تصح منه دعـوى: "كل معقولٍ لا يؤيده محسـوسٌ، فلا يعتد بـه، و لا يعـترف بوجوده".

و إني أنقض هــذه الــدعوى بما يعتد به العلم، و يعــترف بوجــوده، و هو الأثـير، مع أن وجــوده لم يثبت بواســطة الحــواس، و إنما ثبت باسـتدلال عقلي، مضــموم إلى ما نشاهده من وصول ضـوء الشـمس، و غيرها من الكـواكب إلينا، و هو عدم إمكان وصـول تلك الأضـواء إلى كرتنا من دون أن يكــون في الــبين موجــودٌ متصل الأجــزاء يحمل الضـوء من الشـمس، أو غيرهـا، و يوصـله إلينـا، و يقـوم بخدمة الجسر.

فمثل هذه الحاجة، التي تضطر العلمَ إلى الاعتراف بوجود شيء غير محسوس، يسميه الأثير، بل أشدُّ منها، يلزم أن يضـطره إلى الاعـتراف بوجـود اللـه، لعـدم إمكـان وجـود العالم، و نظامه -و من نظامه وجود ذلك الجسر، الممـدود بين الأجرام- من دون وجود موجدهما.

و لا عجب بعد أن كان العلم الطبيعي، و عالِمِهِ لا يعرفـان الأثير، و لا يُحسـانه بـأدق آلات الإحسـاس، مع كونه داخلاً في الطبيعـة؛ لا عجب بعد هـذا، كـون العلم الطــبيعي، و عالِمِه، لا يعرفـان اللـه، و لا يحسـانه، مع كونه غـير داخل في الطبيعة.

و صـفوة القـول في هـذا المقـام، و هي صـفوة البـاب الأول، بجميع فصوله، أن وجود الله ثـابتٌ قطعـاً في نظر العقل، و العلم.

أما القـــول الشـــائع بين العصـــريين المثقفين، الثقافة الغربيـة: "إن العلم لا يثبت وجـود اللـه، و لا ينفيـه، لعـدم كون هـذه المسألة في متنـاول التجربة الحسـية إثباتـاً، و نفياً"؛ و هذا القول معدّل قول ملاحدة المـاديين، النـافين لوجود الله، مسـتندين إلى العلم أيضـاً في دعـوى النفي، عدّله مـــذهب الفلســـفة الإثباتية الـــتي وضـــعها<451> "عوكوست كونت"، و بدله بما سمعت من الشـكل المحايد للـــدين المتوسط بين النفي و الإثبـــات، و حصل منه آخر طراز عصري للإلحاد اسمه "لاييك"، و أشده في الخبث، و إخفاء العداوة، و المكيدة للدين.

لا يخفف عن سـوأته السـوآء، <u>قـول الأسـتاذ العقـاد، عند بيان هذا المذهب الفلسفي في كتابه (الله، ص:201): [و من الجديرين بالتقـديس، أنبيـاء الماضـي، و أئمة الإصـلاح في كل جيل، لأنهم خدموا الإنسانية، و زودوها بالأمـل، و العزاء، و فتحوا لها طرق الاستقامة، و الميل المشكور، و قد جعل لكل نبي من هـؤلاء الأنبيـاء موعـداً يـذكر فيـه، و شعائر مرعية لعبادة الإنسانية في ذكراه].</u>

<u>و كذا قـول الأسـتاذ، بعد الأسـطر، الـتي نقلناها آنفـاً من كتابه: [و خـير ما يسـتفاد من مـذهب "كـونت"، أن الـدين حاجة إنسانية لا غنى عنها].</u>

و إني أشـكر للأسـتاذ عـدم تقصـيره بعد هـذا القـول، في نقـد، و إنكـار هـذا المـذهب، الشـائع بين أشـراف الكتـاب بمصر؛ و القائل بأن: "البشر يتقدمون من طور الدين إلى طور الفلسفة، ثم إلى طور العلم الوضعي".

<u>فجوابنا عنه، على طريقين:</u>

<u>الأول:</u> أن القـائلين بوجـود اللـه، لا يقولـون بـه، على أنه موجودٌ طـبيعي، بل يقولـون به على أنه موجـودٌ ضـروريُّ الوجود، أي موجود بوجودٍ فوق وجـود الموجـودِ الطـبيعيِّ؛ فمن الطبيعي أن لا يعلمه العلم الطبيعي.

فلو أن العلم الطبيعي، أثبت وجود الله، كوجـود واحـدٍ من الطبيعيــات، لما أقنعنا ذلــك، لعــدم لــزوم كــون ما أثبت وجوده العلم الطبيعي واجب الوجود؛ و إنما يكون ما أثبته من الطبيعيات، التي هي موجودةٌ بالوجودِ الواقعي فقط، لا بالوجود الواجـبي الضـروري، الـذي هو الوجـود بوصـفٍ مضـــاعفٍ؛ و نحن نبحث باسم الله عن الموجـــود بهـــذا الوجــود، ليكــون أساســاً لوجــود الموجــوداتِ الطبيعيــة، الممكنة، غير واجبة الوجود.

فمن الطــبيعي إذن أن يجهل العلم الطــبيعي اللـــه، و لا يجـده في الطبيعـة، و لكن ليس طبيعيـاً أن يجهل علمـاء الطبيعة، و هواتها، أن العلم الطـبيعي إذا لم يجد الله في الطبيعـة، لعـدم كونه من الطبيعيـات، و عـدم تعلق العلم الطبيعي بما وراء الطبيعـة، لا يلـزم منه عـدم<452> ثبـوت وجود الله مطلقاً.

فيكـــون واجبـــاً عليهم أن يعلمـــوا وجـــوده -و هو واجب الوجود-، بواسطة غير العلم الطبيعي، فإن جهلوا وجوده، بناءً على أن علم الطبيعة يجهله، لم يكونوا معذورين، لأن الإنسان لا يعيش بعلمٍ واحدٍ، و لا يكون به إنساناً.

و من الطــبيعي أيضـاً أن تكـون مسـائل العلم الطــبيعي مبنية على التجارب الحسية، و أن لا يعـوّل في هـذا العلم على ما لم يثبت بها من تلك المســائل، و لكن من الجهل أن تُجعل التجربة الحسية، الـتي هي المقيـاس الأسـلم، و القسـطاس الأقـوم في الطبيعيـات، مقياسـاً أيضـاً في "الميتافيزيقيـات"، فيُحكمَ بنـاءً على عـدم دلالة التجـارب الحسية على وجود الله، بعدم ثبوت وجوده، أو يظنَّ أنه لا اعتـداد بـأي علم، غـير العلم الطـبيعي، و لا بما ثبت في علم غير العلم الطبيعي.

فعلى هذا التفصيل، يمكن أن يكون لقـولهم: "إن العلم لا يـــدلنا على وجـــود اللـــه"، وجه معقـــول...؛ و ذلك بحمل مرادهم من العلم على العلم الطبيعي.

و لا وجه أصـلاً لقـــول الفيلســـوف "كـــانت": "إن العقل النظـــري لا يـــدلنا على وجـــود اللـــه"؛ لأن نطـــاق العقل النظـــري أوسع من أن يقـــاس، و يحد بنطـــاق العلم الطبيعي.

نعم، لا وجه أيضــاً لأن يطلق العلم في القـــول الأول، و يراد به العلم الطبيعي، كأن غيره من العلوم ليس بعلم.

اللهم إلا أن يقال: إن أنفع علم في الدنيا، يُستخدم في حوائجِ البشر، هو ذلك العلم الذي حصل به الرقي الأخير في صناعة الغرب و رفاهته، و استعمال مطلق العلم في العلم الطبيعي أيضاً من المحدثات الأخيرة.

و بقدر ما يظهر هذا التوجيه، يظهر سر قوله تعالى: ﴿يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا و هم عن الآخرة هم غافلون﴾.

و على الرغم من الدعوى العصرية البدعية، القائلة بأن العلم لا يعترف بوجود الله، فالذي هو حقيق بأن لا يعترف به العلم، هو هذه الدعوى، لا وجود الله؛ لأن العلم قبل أن يكون في العرف المحدث اسماً للعلم الطبيعي، كان له معناه، و هو معرفة الشيء بسببه.

حتى<453> إنه يمكن نزع اسم العلم عن معناه المحدث، الخاص بعلم الطبيعة، لعدم كون قوانينه قوانين ضرورية، كما سبق بيانه، و لذا أنكر "هيوم" العلم...

و ليس بممكن نزع اسم العلم عن معناه الأصلي، الذي هو أقوى، و الذي ينطبق على العلم بوجود الله، لكونه معرفة مستندة إلى سببها، المستلزم لمسببه.

و قد عرّف علماؤنا المتكلمون العلم، بأنه: صفة توجب تمييزاً، لا يحتمل النقيض.

و معلومات العلم الطبيعي، مهما كانت صحيحة، واقعية، فلا تبلغ مبلغ أن يقال باستحالة خلافها، فلا يدخل علم الطبيعة في العلم المعرَّف بهذا التعريف، كما لا تدخل قوانين علم الطبيعة في القوانين الحقيقية، المشروطة عند "هيوم"، بكونها ضرورية.

و سر هذا، و ذاك؛ أن أسباب المعرفة في العلم الطبيعي، ليست بأسباب عقلية، لا يمكن تخلف مسبباتها عنها، و إنما هي أسباب مبنية على التجارب، التي عرفتَ مبلغ قيمتها في أمكنة أخرى من هذا الكتاب، على الرغم من زعم الغافلين، أن: "التجربة أقوى أسباب العلم".

ففضلُ العلم الطبيعي في كثرة الإنتاج، لا في قوته المضمونة ضماناً أبدياً...؛ و هناك علوم أخرى قليلة الإنتاج، إلى حد قريب من العقم، لكن قواعدها في مأمن من التغير، و الانحلال[207]؛ فإن لم يحدث شيءٌ يغير ما ثبت في العلم الطبيعي، فقد تأتي معجزةٌ تغيره، و تنقضه، و لا تكون معجزةٌ تنقض قواعد العلوم العقلية.

فإن كانت المعجزات انتهت بانتهاء رسل الله -مع أن ما سبق منها يكفينا في نقض العلم الطبيعي-، فلا بد أن يأتي يوم البعث بعد الموت، فينقضَ قواعد العلم الطبيعي، التي تأباه، و ينقضَ أيضاً عقلية الدائرين مع ذاك العلم، في إنكار المعجزات، و البعث بعد الموت، مثل الأستاذ رئيس تحرير (مجلة الأزهر).

و هؤلاء الغافلون، لا يعتبرون -قبل أن يأتي يوم البعث- من التقلبات الحاصلة في الدلالة على كون ما ثبت في هذا العلم عرضة لاحتمال التغير.

و قد نقلت فيما سبق قول "اسبنسر": [إن الدين، الذي هو<454> موجودٌ كالسدى في لحمة التاريخ البشري، إفادة واقعية سرمدية، أما العلم فهو هيأة حقائق منتظمة، تزداد دائماً، و تتصفّى من أخطائها].

فعلى مذهب الملاحدة، النافين لوجود الله، أو القائلين بعدم ثبوت وجوده علمياً، ينتفي سبب وجود العالم؛ و قد بينا أن قولهم بـ "استغناء وجود العالم عن الله"، معناه وجود العالم من نفسه، بدون موجد.

[207] و من تلك العلوم: علم المنطق؛ الذي مني باحتقار كل من الدكتور هيكل باشا، و الأستاذ فريد وجدي بك، كما سبق في مقدمة الكتاب.

فإذا قالوا بوجود العالم، و لم يقولوا بوجود الله، الذي أوجده، يكون هذا القول منهم، قولاً غير علمي، أي قولاً بوجود العالم من غير سبب لوجوده.

و إذا قالوا بوجود نظام العالم، و لا بد أن يقولوا به، و لم يقولوا بوجود ناظم، عليم، حكيم، يكون هذا القول منهم أيضاً غير علمي، أي قولاً بوجود النظام من غير سبب لوجوده.

فمجرد النظر في هاتين النقطتين البسيطتين، يكفي العاقل في الجزم ببطلان نظرية الإلحاد، فكيف يستطيع الملاحدة، أدعياء العلم، أن يوضحوا وجود العالم من غير وجود موجد، هو سبب وجوده، و وجودَ نظام العالم، من غير وجود ناظم، هو سبب نظامه.

و لا يمكن أن يكون العالم نفسه سبب وجوده، و وجود نظامه، و إلا لزم أن يكون العالم موجوداً قبل وجوده، و هو محالٌ، متضمن للتناقض.

فالعالم الموجود بشهادة الحس، ما كان ضرورياًّ أن يكون موجوداً، لكونه من الممكنات، القابلة للوجود و العدم؛ فقبولها الوجود، ظاهرٌ بوجودها؛ و قبولُها العدم، ظاهرٌ من وجود أشياء منها، بعد أن لم تكن.

و مثلها -أي ما يقبل الوجود، و العدم- لا يكون موجوداً، إلا بوجود موجد، و لا يكون الوجود ضرورياًّ له، رغم وجوده المحسوس، و لكن موجده غيرَ المحسوس ضروري أن يكون موجوداً بشهادة العالم المحسوس على وجوده.

فانظر الفرق بين وجود شيء يقتضي وجودَه العقل، فيكون الوجود ضرورياً له؛ و بين وجود شيء يقتضي وجودَه الحس، فلا يكون الوجود ضرورياًّ له.

و من هذا الذي ذكرنا، ينجلي بُعد نظر الفيلسوف "أميل سسه"، في قوله[208]: [إن عقولنا<455>، و إن أبت إنكار وجود الله، بالنظر إلى وجود العالم، لكنها لا تأبى إنكارهما معاً].

إذ يفهم منه أنه في الإمكان إنكار وجود الله، مع إنكار وجود العالم، و ليس في الإمكان إنكار وجود الله، مع الاعتراف بوجود العالم؛ و هكذا يكون حكم العقل السليم.

و لا يخفى أن مراد "سسه"، وجوب الاعتراف بوجوب الله، ما دمنا نعترف بوجود العالم، لا الشك في وجودهما معاً؛ لأن وجود العالم بديهي محسوس.

بقي بعد أن كان من الضروري وجود سبب لكل شيء في العالم، أن يكون هذا السبب هو الله، أو بالأصح إرادة الله.

إذ لو كان لكل شيء في العالم سببٌ غير إرادة الله، و كان العالم سلسلةَ أسباب، و مسببات؛ بأن يكون لكل شيء في العالم سببٌ يتقدمه، و يتقدم السبب سببُ السببِ، لكون السبب -الذي هو داخل في العالم- محتاجاً أيضاً في وجوده إلى السبب، مثل كل شيء في العالم، القابل للوجود و العدم.

فإن لم تنته سلسلة الأسباب في سبب أول، لا سبب قبله، و هو إرادة الله، و كان كل واحدٍ من تلك الأسباب، الغير المتناهية، مستنداً في وجوده إلى سبب يتقدمه، كان وجود كل من تلك الأسباب، و سبباتها، و همياًّ، كاذباً، مستعاراً من المستعار، من غير وجود أصل تستند إليه سلسلة الإستعارة، و بقي المسبب الأخير، أي الموجود الحالي، الذي فرضنا لوجوده سبباً غير إرادة الله، بلا سبب؛ فيلزم أن يكون غير موجود، حال كونه موجوداً.

و قد بينا استحالة هذا التسلسل في الفصل الأول، و ذكرنا أمثلة تتجلى منها استحالته.

[208] المطالب، و المذاهب (ص:302).

فقد رأيت أن إثبات وجود الله، يتلخص في إبطال أمرين:

أولهما: وجود أي شيء في العالم، بلا سبب يوجب وجودَه، و هو الذي يعبر عنه في علم أصول الدين الإسلامي بـ "الرجحان من غير مرجح".

و ثانيهما: تسلسل الأسباب إلى غير نهاية.

فلما كان العالم موجوداً، بعد أن كان في الإمكان أن لا يكون موجوداً، لاستواء الوجود، و العدم، بالنسبة إلى قابليته الذاتية، كما بينا قريباً؛ لزم أن يكون هناك موجودٌ آخرُ، رجح له جانبَ الوجود، فوُجدَ.

و كذا نظام العالم في شكله الحاضر، لما كان في الإمكان أن يكون على غير هذا<456> الشكل، لزم لتعين هذا الشكل له أن يكون هناك ناظم اختار له النظام، فتعين هذا الشكل بترجيحه.

فلو كان العالم موجوداً من غير موجدٍ، و كان متنظماً من غير ناظمٍ؛ لزم رجحان أحد المتساويين على الآخر بدون مرجح، سواءٌ كان في وجوده، أو في نظامه؛ و رجحان أحد المتساويين على الآخر بدون مرجح محالٌ، مستلزم للتناقض.

أي مستلزم لكون الجانبين المفروض تساويهما غير متساويين، كأنهما متساويان، و غير متساويين معاً.

هذا مسألة "الرجحان بلا مرجح"، و مسألة "التسلسل"، عبارة عن إظهار ما ليس بموجود، و هو سلسلة الأسباب الغير المتناهية في صورة الموجود، ليقوم بوظيفة الموجد، أو الناظم للعالم، فهي أيضاً ترجع إلى التناقض، باعتبار المعدوم موجوداً، و بناء الموجود عليه.

فمسألة "وجود الله"، كالمسائل الهندسية في ابتنائها على مبدإ التناقض، و إنكارُها، لا فرق بينه و بين إنكار مسألة قطعية هندسية؛ بل تزيد مسألة "وجود الله"، فتنبني أيضاً على مبدإ "السببية"، قبل مبدإ "التناقض".

و لم يقل الفيلسوف "ديكارت" عبثاً ما قاله، من أن: "وجود الله يقيني، أكثر من يقينية الدعاوى النظرية الهندسية".

و الطريق الثاني، في الرد على القول الشائع، الذي نعده كاتم سر الإلحاد العصري المعدّل: و هو أن الله تعالى، إن ثبت وجوده ثبت من غير الطريق العلمي، المثبت، المبني على التجربة الحسية، و العلم لا يثبته، و لا ينفيه.

فالطريق الثاني، في الرد على هذا القول: أن وجود الله ثابت من طريق العلم المثبت، حتى و لو كنا سلمنا بحصر العلم المثبت في العلم الطبيعي، لكون التدقيقات التجربية في نظام الكائنات، أعني تدقيقات العلم الطبيعي نفسه، من أول نشأته، إلى أن بلغ ما بلغه، و ما سيبلغه من مراحل الترقي، جعلته يشهد بوجود الله، شهادةً لم يُشهد بمثلها في وجود أي شيء آخر، لو كان للملاحدة، أدعياء ذلك العلم أذن واعيةٌ، و لم تكن عقولهم في أعينهم فقط.

فلماذا لم يحكموا بوجود الله، بناءً على شهادات تلك التجارب، و إن لم يروه بأعينهم، كما لم يروا الأثير؛ و قد حكموا<457> بوجوده؟

و لماذا لم يطبقوا على الأثير قاعدتهم الباطلة، القائلة بأن: "كل معقول لا يؤيده محسوسٌ، فلا يعتد به"؟

فهل هم اعترفوا بوجوده، لعدم كونه الله؟

و من جهال الناس من يريد أن يؤلهه، و لو كان الأمر كما زعموا، لما اعترف الملاحدة الماديون، و الطبيعيون، و الوضعيون بوجوده.

فالحاصل: أن وجود الله ثابت، بالأدلة التجربية أيضاً، و العلم الطبيعي المبني على التجربة مجبور على التصديق بوجوده؛ كما قال "اسبنسر"، مع بقاء ذاته حقيقة مجهولةً، لا تُكتنهُ، و هو مدار التأليف بين الدين و العلم، كما سبق بيانه قريباً.

و قول الملاحدة المعتدلين، أنصاف العلماء: "إن العلم لا يثبت الله، و لا ينفيه"، خطأ، و تعامٍ عن الأدلة التجربية، الباهرة، التي ينطق به نظام العالم.

فإن قيل: إن "رونووي يه"، مؤسس الفلسفة الانتقادية الجديدة، قال عن فلسفة "اسبنسر": "إنها مذهب المادية المتستر بعنوان: لا يعرف؛ و ذلك لأن الحقيقة المجهولة، التي اعترف بوجودها، تعمل عندها على الطريقة الميكانيكية".

حتى إنه -أي "اسبنسر"- آخذ "لامارك"، مؤسس مذهب النشوء و الارتقاء قبل "داروين"، بأنه: "لم يطرد الغائية عن الفلسفة بالمرة"؛ كما ذكره "بول زانه"، في انتقاداته على "اسبنسر".

و لا يخفى أن خصومة الغائية، من شعار الملاحدة.

قلت: فليكن "اسبنسر" أيضاً منهم -و يؤيده ما سبق (ص: 114)، من قوله، نقلاً عن (قصة الفلسفة الحديثة)-، لكن الذي يهمنا أن أنطقه الله بالحق، الذي هو عدم التخلص من الشعور بحقيقةٍ فيما وراء الظواهر، لا يدرك كنهها، و لا يزال العقل الفطري يعترف بوجودها، و العلم المستند إلى المشاهدة يضطر إلى ملاحظتها موجودة.

فإن كانت عقيدة "اسبنسر" الإلحادَ، بعد أن قال هذه الأقوال، لاسيما بعد أن قال: [و الدين يجد في تصديق العلم لتلك الحقيقة، التي لا تقبل الاكتناه تصديقاً، موافقاً لتصديقه]؛ يلزم<458> أن يكون اعتقاده على خلاف الحقيقة، التي لا يمكن التخلص من الشعور بها، و التي تكون نتيجة عدم الإمكان هذا، اعتقادَه لها، اعتقاداً لا يقبل الزوال، و تكون نتيجة هذا كون اعتقاده على خلاف اعتقاده؛ و خلاصته: إضاعة صوابه أمام قوة الحق القاهرة.

و لَأن يكون "اسبنسر" -غيرُ الواجد إمكان التخلص من الشعور بحقيقة فيما وراء الظواهر- من الملاحدة، أوفق لمصلحة الدين، من أن يكون مؤمناً بالله؛ و الفضل ما شهدت به الأعداء.

أما كونه يرى الحادثات عبارة عن انكشاف القوى الميكانيكية، فآثار الغائية الظاهرة في العالم، لحد أنه لا ينكرها من له عين مبصرة، و قد سبق بيانه، على وجه يروي غليل طالب الحق، و التحقيق، ضامنةٌ لإبطاله.

لأن الحركات الميكانيكية لا تصدر عن شعور بها من المتحرك، حتى يكون لها غاياتٌ، إلا إذا كان لها محركٌ يصلح لأن تنسب إليه الغائية، إن لم تصح نسبتها إلى الحركات الميكانيكية نفسها.

و لأن الحركات الميكانيكية لا يُعقل أن تعتبر قوة مجهولة، غير قابلة للاكتناه، لكونها معلومةً، و لا يجدُ الدين في تصديقها تصديقاً موافقاً لتصديقه.

فالحاصل: أن الأقوال التي نقلناها عن كتاب "اسبنسر"، من قبل، و التي تصلح أن تعتبر نصاً في الاعتراف بوجود الله، لا تلتئم مع مذهبه، في رد حادثات العالم إلى انكشاف القوى الميكانيكية، و تطورها.

أجل، يمكن أن يكون مذهبه: أن فيما وراء الظواهر التي هي الحركات الميكانيكية قوةً لا يعرف كنهها، و هي منشأ هذه الحركات، إذ لا بد لكل ماكينة متحركة من منشئ

الماكينة، و محركها ابتداءاً؛ و التأليف بين قولي "اسبنسر"، بهذه الصورة، ليس ببعيد[209].

و هو الموافق لما قاله "أمانوئل دونووا"، من مشاهير أنصار مذهب التكمل<459>: [إن هذا المذهب لا يمانع الإيمان بالخالق؛ فالمؤمن مختار بعد الاقتناع بعدم كون المادة معلولاً بلا علة، بل أثر إرادة مطلقة، في قبول أن كل حادثة في العالم، ليست فعل تلك الإرادة الخصوصيَّ؛ و إنما هي محصول قوانين عامة، موضوعة في المادة، بيد تلك الإرادة المطلقة؛ فكأن الخالق يستخدم العوامل الطبيعية، كعمال مطيعين لأوامره في صور محيرة للعقول].

و هكذا فُسرت أيضاً فلسفة زعيمي مذهب التكمل، قبل "اسبنسر"، أعني بهما "لامارك" الفرنسي، و "داروين" الإنكليزي؛ لأنهما لم ينكرا الخالق جل و علا.

و لهذا قال "كاميل فلاماريون"، في كتابه (الله في الطبيعة): [إن أهل الدقة يرون في منهج "داروين" قيداً احترازياً لحساب الله، لكن هذا القيد لا يروق الذين يعطون المادة استقلالاً مطلقاً، و قد عابَتْه مترجمة كتابه (منشأ الأنواع) إلى الفرنسية، المادموازيل "كلامانس أوكوست"، على اعترافه بالله في وسط طريقه الرائعة التي يمشي عليها]!

هذا، و لعل السبب الذي يدفع كثيراً من علماء الغرب إلى القول بأن "إرادة الله لم تتدخل في تفاصيل حادثات العالم، و إنما وكلتها إلى قوانين ميكانيكية وضعتها في المادة"، صعوبةُ الإحاطة بتلك التفاصيل، في نظرهم، و استلزامها الاشتغال في كل آن بإصدار إرادات تكاد تكون غير متناهية.

لكن يرد عليه: أن وضع قوانين عامة ميكانيكية، تقوم بتلك التفاصيل، و إيداعها في المادة، على أن تكون أحكام هذه القوانين جارية كما شاء واضعها، منذ خلق المادة إلى الأبد، مستغنية عن الإشراف، و الهيمنة عليها، لئلا تنحنف عما شاء قيد شعرة، ليس بأسهل من إناطة كل من جزئيات الكائنات، و الحادثات بإرادة خاصة.

فالذي يقدر على الأول، يقدر على الثاني أيضاً؛ مع أن في الشكل الثاني مزيةَ اعتبار الله خالقَ كل شيء من غير واسطة، و من غير احتياج إلى استخدام الوسائط<460>، و القوانين.

فتكون قوانين نظام العالم -على هذا التقدير- عبارة عن مجرد سنة الله في تصريف شؤون الكون، و تسيير سفينة العالم.

و هل يعقل أن يكون تقلبات المادة العاطلة عن العقل، و الشعور، و الإرادة، و التي حارت عقول الفلاسفة في تصور الاتصال بينها و بين النفس المتصفة بتلك الصفات...؛ هل يعقل أن تكون تقلبات المادة، و تطوراتها في صورة ميكانيكية، قد بلغت أن تنشئ إنساناً ذا عقل، و شعور، و إرادة؛ و أن يكون تفكيره أثر تشكل المادة في شكل الدماغ؟

هل يعقل ذلك، من المادة الجامدة؛ و لو كان بأقدار الله إياها عليه؟

لأن هذا يشبه أن يخلق الله خالقاً غيره، يقدر على ما يقدر عليه؛ حتى إن هذا التصور ينجر إلى أن يعتقد كثير من الناس، أن هذه الأفعال صادرة عن المادة، أو الطبيعة؛ بمعنى أنها صادرة بنفسها من غير إصدار.

و تلك القوانين قوانين المادة، أو الطبيعة، من غير حاجة إلى القول بوجود الله، الذي تستند إليه المادة، و قوانينها الطبيعية..

و هذا كما ذهب إليه الطائفة الملاحدة، من شراح مذهب داروين، من كون توالد الأنواع بعضها من بعض، توالداً بنفسه، من غير إشراف إرادة الناظم الأعلى عليه.

فإذا كان بعيداً عن العقل كل البعد، أن تكون المادة بنفسها، أو الطبيعة بنفسها -و قد عرفت أنها لا وجود لها- فاعل تلك الأفعال؛ و إذا كان توسيط المادة، و قوانينها الطبيعية في البين، يفتح الطريق إلى اعتقادات باطلة مستغنية عن الله، فأولى أن يكون الله ذاتهُ فاعل هذه الأفعال، التي هي في غاية الإبداع، و الإتقان، و التي لا يمكن تمام إيضاحها إلا بإسنادها أولاً، أو آخراً إلى الله، القادر على كل شيء، بدلاً من أن يكلها إلى ما لا مناسبة بينها و بينه.

و قد قال "أفلاطون": [لا نسيء الأدب مع الله، بأن نعتبره دون أهل الصنائع، فلا نقلْ في حين أنهم يشتغلون بإتمام آثارهم، و إكمالها إن الله الذي هو أحكم الحاكمين يهتم بالكل، و يهمل الجزئيات، كالعمال الكسالى غير المتقنين].

و قال "مالبرانش": [إن من اعترف بوجود قُدَرٍ حقيقيةٍ في الطبيعة، و ظن مثلاً<461> أن الشمس تعطي كل شيء حركة، و حياةً، لزم قبول الشرك، و التعبد، لهذه القوى المنعمة، أو القاهرة.

إن العلة الحقيقة واحدةً، لأن الإله الحق واحدٌ، و كل قوة في الطبيعة، و في كل شيءٍ، عبارة عن إرادة الله؛ و ليست أي واحدة من العلل الطبيعية، علةً حقيقيةً، بل كلها علل مُعِدَّة بمعنى أنها وسائل لتأثير إرادة الله بشأن كذا أو ذاك، على وجه كذا أو ذاك.

فليست الشمس هي التي تحفز النباتات، بل الله، بواسطة ضياء الشمس -و الضياء في حكم مبدإ مُعِدٍّ- معيِّنٌ لجميع الحركات، التي تنجز إلى نمو النباتات على وفق القوانين العامة، أو إذا صدمت كرة متحركة كرة أخرى، فالله هو محرك الثانية بواسطة الأولى، لا الأولى نفسها؛ و في تحريك جسم لأي جسم تناقض، و لو اجتمعتم مع الملائكة المقربين لتحريك ورقةٍ، لا تقدرونه، ما لم يشأ الله حركتها].

و قولنا قبل كلمة "مالبرانش"، يزيد عليها بعض الشيء، و هو أن اللائي يقال عنها "العلل الطبيعية"، ما هي بوسائل حقيقية أيضاً لتأثير إرادة الله؛ كما أنها ليست عللاً حقيقيةً، مؤثرةً؛ إذ لو كانت وسائل حقيقية، لزم أن يتوقف تأثير إرادة الله عليها، فتكونَ شروطاً، و عللاً معدةً، كما قال "مالبرانش".

و مذهبنا مذهب المتكلمين: أن الله يخلق شيئاً مقارناً، لخلق شيء كذا، من غير أن يكون أحدهما شرطاً للآخر، و إنما التقارن المطرد بينهما الذي يعبر عنه بـ "الدوران المعِيِّ"؛ و يقال للسابق في مثل هذين المتقارنين علة عادية بالنسبة إلينا، بمعنى أن سنة الله جارية على أن يخلق الثاني، عقب خلق الأول، من غير تأثير للأول في الثاني، و من غير توقف الثاني على الأول.

و مما يجدر بالذكر قبل الانتهاء، من بحث دليل نظام العالم، المعبر عنه عند الغربيين بـ "دليل العلة الغائية"؛ أن الفيلسوف "كانت"، الذي نفى العلم بوجود الله، من طريق العقل النظري، و انتقد جميع الأدلة القائمة عليه من تلك الطريق؛ عاد عقب انتقاده لـ "دليل العلة الغائية"، فأثنى عليه، و قد أنطقه الله الذي أنطق كل شيء.

---

209 إلا أن هذا التأليف، إنما يتصور بين قوله في "رد نظام العالم إلى انكشاف قوى ميكانيكية"، و بين قوله بـ "حقيقة مجهولة، فيما وراء الظواهر"؛ لا بين قوله هذا، و بين نفيه العلل الغائية.

فقال<462>: [هذا الدليل حقيق بأن يذكر دائماً بـالاحترام، و هو أقدم الأدلة، و أوضـحها، و أوفقها للعقـل؛ و لما أنه يَستخرج موجوديته من الطبيعة، و يأخذ قوة جديـدة منهـا، يعطي الحياة لدرس الطبيعة، و مطالعتها، و يدفع فكرنـا، و تأملنا إلى غايـات، و مقاصـد، لا يسـتطيعان اكتشـافها، بـدافع من نفسـهما؛ و يوسع معلوماتنا بشـأن الطبيعة بواسطة خيط وحدةٍ، مرشدٍ، مبدأه في خارج الطبيعة[210].

و من ناحية أخـرى: تـؤثر تلك المعلومـات على أفكارنـا، الـتي كـانت وسـائل إلى حصـولها، فتؤيد اعتقادنا لصـانع أجل، و أعلى، إلى أن تجعله قناعة لا تقبل المقاومةَ.

فمن هذا، لا يكون ادعاء نقص شيء من قـوة هـذا الـدليل حرماننا فقط من تسلٍّ قيّمٍ، بل تصدياً أيضاً لأمر محال، و لا يكون العقل المستمر في التعالي، بدلائل تزداد قوتها<463>، و عددها دائمـاً؛ على الـرغم من أنها ليست بـدلائل تجريبيـة، من السـقوط بحيث لا يتخلص من جميع أنـواع الاضطرابات السفسطية في لحظة منعطفة إلى معجزات الطبيعة، و صرح العالم الشامخ، تخلصَـه منتبهـاً من رؤيـا، فيرتمي من عظَمة إلى عظمة، و من شرائط إلى شرائط حتى العظمة، التي لا عظمة فوقها، و حتى الصـانع الأجل الأعلى، الذي هو غير مشروط].

فهذا اعـتراف صـريح من الفيلسـوف بقطعية دليل نظـام العـالم عند العقل السـليم من السـقوط، و بـأن محاولة انتقاد هذا الدليل، و انتقاصه تكون بمنزلة طلب المحال.

فهذا الدليل على تصويره، بل الدلائل -لا الـدليل- المـزداد عـددها، و قوتها كل يـوم، تكـاد تكـون من الـدلائل الـتي يـدركها العقل بحدسـه، و بديهتـه، عند أول نظـرة إلى العالم، و معجزات الطبيعة.

أما قوله: [على الـرغم من أنها ليست دلائل تجريبيـة]؛ فلا يقاوم ما سبق منا في إثبـات خلافـه، ببيـان مفيض، بل لا يقاوم أيضاً سباق كلامه نفسه، و سياقه، الشـاهدين على قوة هذا الدليل.

أجل، إن هذا الدليل، الذي يتضمن دلائل لا تحصـى، أسـرع فعلاً من الـدليل التجـربي، لتجسـمه، و تمثله أمـام العقل في لحظة عين.

و مع قطع النظر من هـذه النقطة المضـطربة الـتي قلما تخلو عن مثلها أقـوال "كـانت"[211]، فقوله هـذا من قبيل قـول "نيوتـون"، لما طلب منه الـدليل على وجـود اللـه، مشيراً إلى السماء<464>: [ها هو ذا، فانظروا][212].

و قول "مونتسكيو": [إن الذين قالوا بأن الآثار، و النتائج، التي نراها في العالم أوجدتها ضرورةٌ عمياء، فقد تكلمـوا بالمحال، و أي محـال أشد من إيجـاد الضـرورة العميـاء ما ليس بضرورة عمياء].

و مـراده من إيجـاد الضـرورة العميـاء، ما ليس بضـرورة عميـاء، صـدور هـذه الآثـار المختـارة المعقولة من غـير اختيار، و عقل في مُصدرها.

و قول "روسو" أيضاً: [إذا دلت المـادة المتحركة في رأيي على الإرادة، فإنها تـدل بـالنظر إلى بعض القـوانين على العقـل؛ فـإجراء الفعـل، و المقايسـة، و الانتخـاب، صـنع موجود، فعال، متفكر، مدبر.

فإن قلتم لي: من أين ترى ذلك الموجود؟

أقول: لا أراه في السماوات الدائرة، و الكـواكب المضـيئة فقط، و لا في نفسي فقـط؛ بل في الغنم الراعية أيضـاً، و الطير المحلِّقة، و الحجر السـاقط، و الـورق الـذي تهبّ به الريح][213].

و لنختم الشهادات المنقولة من كلمات علماء الغرب على رؤية دلائل وجـود الله البـاهرة في نظـام العـالم، بقـول عالمين كبيرين، و هما: "ألفـرد روش وولاس" الإنجلـيزي الموحد، و "جوستاف لوبون" الفرنسي الملحد؛ و بقولهما نختم مبحث دليل العلة الغائية.

قـال الأول في كتابه (عـالم الحيـاة)، الـذي لخص فيه المؤلف حياته العلمية، في مدة<465> (50 سنة): [إذا قيل الكائنات، فـ "هكل"[214]، و من يشـابهونه في التفكـير، إنما

---

[210] من المأثور عن بعض فلاسفة الغرب، منع المشتغلين بالعلم الطبيعي عن مراجعة العلل الغائيـة، و يـروى ذلك عن "ديكـارت" أيضـاً، و هو لا ينفي العل الغائية، و إنما يقول: [نحن لا نعرف المقاصد الإلهية؛ و كـان مما اشتهر كالقضية المتعارفة في العصر الثامن عشـر، قـول "بـاكون": تحري العلل الغائيـة، عقيم، مثل البنـات الواقفـات حيـاتهن في الأديـرة لعبادة المعبود].

و لعل السبب في ذلك، أن تحري العلل الغائية، خارج عن موضـوع العلم الطبيعي، و هو لا يعني العـالِم بالطبيعـة، فربما يشـغله عما يعنيـه؛ لكن هذا الرأي غير سديد؛ و قول "كـانت" رد بليـغٌ عليـه؛ فلو كـان الأمر كما عابوه بالعقم، لما تكون علم وظائف الأعضاء.

و قد قال "ريشه"، مدرس هـذا العلم في الجامعة الفرنسـية: [أنا مقتنع بأنه لا يمكن اطراح نظرية العلل الغائيـة، من التشـريح، و علم الحيـوان، أو علم وظائف الأعضاء].

و قال أيضاً: [إن قانون الغائيـة، لم يكن ليخطئ وقتـاً من الأوقـات، في درس الموجود ذي الحياة].

و أنا أظن أن المنكـرين للعل الغائيـة، إنما ينكرونها على أنها مقاصد الإله الخالق، لا على أنها مقاصد الطبيعـة، أعـني مقاصد شـيء لا وجـود له، و لا قصد.

و لـذا قـال "أ. رابـو": [إن الطبيعـيين مـتى رأوا عضـواً، حكمـوا بوجـود وظيفة له، قبل أن يعرفوها].

و قد اكتشف "هـاروه ي" دوران الـدم عند البحث و التفـتيش عن علة وجود ما شاهدوه في عروق الحيوانات من الدسـامات؛ فلا ينكر إذن نفع العلل الغائية في العلوم.

و كـان "ليبنـتز" يقـول بمعقولية اسـتعمالها في العلـوم الطبيعية استعمالها في علم ما وراء الطبيعة.

[211] و لعل منشأ هـذه الاضـطرابات المرتبة في أقـوال "كـانت"، ما قالته الكاتبة المشـهورة الفرنسـية "مـادام دوسـتايل"، في مكتوباتها عن ألمانيا، و هي ممن تكبر الفيلسوف، و تعترف له بالعبقرية: [إن المذهب التجربي، الذي سرى من إنكلتره إلى فرنسه، ثم إلى ألمانيا، كان قد بلغ أشـده من الإفـراط في غضـون الانتقـال من بلاد إلى بلاد، و أثر فيه اختلاف أمزجة البلاد الثانية عن الأولى، فـأراد "كـانت" أن يخفف من غلوائه ببعض مناصـرة له منـه، ليتغلب على المفـرطين؛ و يقي ألمانيا شرهم، من طريق الرفق، و الحكمة].

[212] يشبه هذا ما قاله "جيجرون"، الخطيب الفيلسوف اليوناني الـرواقي: [إن أقوى أدلة "كله آنت"] من الفلاسـفة الرواقـيين أيضـا، [على وجـود الله، انتظـام حركة السـماء، و تمـايز الشـمس، و القمـر، و الكـواكب، و تنوعها، وحسن ترتيبها، فقد كفت رؤية السماء في الحكم بعدم حصـول أي شيء على طريق المصادفة].

و كـان يقـول "أرسـطو"، عن "أكـزه نوفـان"، الـذي هو أول فيلسـوف يونـاني أصـعد تصـور الله إلى ارتفاعه الفلسـفي، بمكافحة خرافـات العوام، و تعيين الخصائص اللازمة، و الصفات الممتازة للألوهية: [ارتقى هذا الفيلسوف إلى فكرة الوحدانية الإلهية بمطالعة السماء].

[213] ليت الأسـتاذ فـرح أنطـون، منشئ (مجلة الجامعـة)، و منـاظر الشـيخ محمد عبده، الذي ادعى إنكار العقل، لوجـود إله غـير منظـور، كما سـبق ذكره، في أوائل الكتاب؛ ليته اطلع على هذه النقول من أرباب العقول.

[214] سبق الكلام على مذهب "هكل"، في (ص:429).

يقصدون الكائنات المادية، و لا يفكرون في الله، و لا في الروح.

فالكُتاب أمثالهم، يقولون: "إنما المادة، و القوة، و الحياة موجودة من الأزل، كما نراها اليوم واحدةً باعتبار الماهية، و متنوعةً باعتبار الشكل"؛ و هذ القول يتراءى لهم أسهل، و أبسط، و أجدر بأن يكون قولاً علميا.

و لكن لا صحة لهذا، فإيضاح الكائنات بهذه الصورة، لا يُطمئن الحاجة التي تزداد كل يوم صراحة، لا في صالح القوانين العمياء، بل في صالح قدرة، فاطرة، عاقلة، مدبرة، تفعل في كل لحظة من الوجود، و في كل عضوية حية.

و إنا إذا لم نقبل وجود قدرة، فاطرة، عالمة، مدبرة، تكون الحاية شيئاً غير قابل للتصور، و الإدراك.

فالذين يتعقبون ما يدهش، و لا يُحصَى من عجائب عالم الحياة، يرونها منتهية إلى سرين عظيمين، أحدهما: عقل الإنسان بكل ما فيه من قوة، و استعداد؛ و ثانيهما: تشكل الحجيرة بكل قواها الخفية.

ففي إزاء هذين اللغزين، لا يُقنع أحداً أن يقال له: "كل شيء موجودٌ من أجل أنه أزلي".

و النتيجة التي تجليها التدقيقات الانتقادية لهذا الموضوع -كما قال أكابر العلماء الطبيعيين-، هي وجود بداية لكل شيء غير واجب الوجود، المنزه عن كل قيد و شرط.

فما رأينا في ذوي الحياة من الحياة و التشكلات، و لاسيما تشكل الحجيرة، و الحياة نفسها، كل ذلك يرينا الإيمان بقدرة تخلق، و عقل يدبر، ضرورة مطلقةً؛ و هذه الفكرة تكتسب القوة و الرجحان عند تدقيق ماهيات العناصر، التي تجعل انكشاف الحياة ممكناً].

و قال في فصل (سر الحجيرة): [كان قد أُعلن في سنة 1880 -على أنها حقيقة أساسية- أن جميع أشكال الحياة العضوية، تبتدئ بحجيرة، و تتكون بنشوئها، و نمائها، أو بانقسامها إلى حجيرات معدلة.

و كان "لوثر أغاسير"، من أكبر الطبيعيين<466>، قد قال: إن هذا أعظم اكتشاف في عصرنا في ساحة العلوم الطبيعية، و الحجيرة في الحال الحاضرة، تعرّف بأنها واحد متشكل من مادة ذات حياة تسمى "بروتوبلازما"، و هي المادة الأساسية، التي تتشكل منها حجيرات الحيوان، و النبات؛ لكن الحجيرة، ليست عبارة عن قطعة من "بروتوبلازما"؛ و إنما هي تشكل منتظم.

فعندئذٍ نجابه بالسؤال الآتي: ما الذي ينظم الحجيرة؟

فـ "هو كسله ي"، يقول: "إن الحياة قوة منتظمة".

و "كرنر"، يعبر عنها بـ "القدرة الحيوية".

و "هكل"، يسميه: "روح الحجيرة"، و يعتبره غيرَ شعوري، يوجد في كل ذرة عضوية، و كل واحد مادي روح تماثله.

إلا أن أياًّ من هذه الأجوبة، لا تحل المسألة، و لا يذكر أحد من أولئك المجيبين شيئاً سوى "القوة"؛ لكن "القوة" سبب الحركة في المادة، لا سبب تشكل منتظم، و ليس ما نبحث عنه هو "القوة" وحدها، بل نبحث نحن عن الذي يدبر، و يرشد، و يؤلف بين القوى المختلفة الميكانيكية، و الكيميائية، و الحيوية.

نبحث عن مدبر هذه الماكينة المعضلة للغاية، بتأليف القوى المختلفة، و إنشاء العضوية الحية، التي لا تكتفي بترميم نفسها مدة دوام وجودها الطبيعي؛ بل تُجدد نفسها أيضاً، و تضاعفها، و تنطبق على محيطها المتحول في كل آن.

فوقوع هذه الأفعال التي أحصيناها لا يوضح بتعبيرات "الحياة"، و "القوة الحيوية"، و "روح الحجيرة غير الشعوري".

و الذي نبحث هو عقل أعلى، و أكبر، و أقدر، و أقدر بكثير متناه في الكثرة من العقول، التي نرى حولنا، و ليس هذا العقل لينظم فقط جميع القوى العاملة في العضويات ذات الحياة، بل هو كما أنه معدن القوى، و القُدَر، معدن جميع القوى الموجودة في جميع الكائنات المادية أيضاً].

وقال الثاني، في كتابه (الأفكار، و العقائد): [الأفعال الصادرة من خلايا البدن، من غير مشاركة أي شعور بها، لا تنطبق أصلاً على ضرورة ميكانيكية[215]، بل تتبدل، و تتنوع على حسب الاحتياجات اليومية، فترى كأنها تقع تحت إرشاد عقل<467> أشد اختلافاً عن عقولنا، و آمن من الخطإ على الأكثر].

و قال أيضاً: [الأبنية الذروية، التي توقفت إلى صنعها الخلايا التاسكوبية، لا تحتوي على أفضل عمليات دورنا الاستحضارية فقط، مثل التأثر، و التحمض، و الإرجاع "بولي مريزا سيون"، و غيرها؛ بل تحتوي أيضاً عمليا كثيرة، أصعب منها، لا نستطيع أن نقلدها.

إن الخلايا الحيوية تنشئ بوسائط، لا تطوف بأخيلتنا هذه المركبات المنوعة: أشباه الزلال، التي تلزم لإدامة الحياة، و "السولولازات"، و الشحوم، و المواد النشائية، فهي تعرف أن تحل أثبت جسم، كـ "كلوروردوسوديوم"، و أن نستخرج "الآزوت"، من أملاح النشادور، و الفوسفور من الفوسفوتات.

فجميع هذه الأفعال التامة، و التي وُفِّقت للمقصد توفيقاً مدهشاً[216]، تدار بواسطة قوى لا علم لنا بشأنها؛ و إنما تفعل، كما إذا كانت مالكة لبصيرة تفوق عقولنا بكثير، و الدور الذي تقوم به تلك القوى في كل آن من آنات الموجودية لا يزال ماثلاً فوق ما يمكن أن يخرجه أرقى علم من القوة إلى الفعل، بدرجات.

و المسائل المعضلة، التي تحلها الخلايا الحقيرة، لهذا الموجود الصغير، في كل ساعة، لو قَدر أي عالم على حلها بعقله، لعد سائر الناس فواقَ الإله المعبود لعباده].

و قال في فصل (المنطق البيولوجيائي)، من ذلك الكتاب: [لا شيء أدق تبصراً من ارتباط المنطق البيولوجيائي، فلا يزال ميكانزماه مجهولاً، و لكن يدرَك معنى جهوده، و مساعيه، و هو كون مقصوده إحداث وسائط لازمة لإدامة النوع في الشخص، و التطابق مع الأحوال الخارجية، و حذاقة تلك الوسائط تجاوز حدود الإدراك.

و هذا التعبير الذي أحدثناه] يعني المنطق البيولاجيائي، [لا يعد إيضاحاً، لكنه يفيد فائدة لزوم تخليص أفعال الحيوانات، التي كانت يدَّعى أنها منسوبة إلى السوق الطبيعي، من دائرة شمول القوى العمياء، التي كانوا يسعون لدفن تلك الأفعال فيها[217].

---

[215] فيه رد على القائلين بكون العالم في سيره تابعاً للقوانين الميكانيكية، محاولة تجريده عن تأثير العلم و الإرادة فيه.

[216] في هذه النقاط، رد بليغ على أسس المذاهب الإلحادية، و إن كان من غير رد على الإلحاد نفسه.

[217] في هذه النقاط، رد بليغ على أسس المذاهب الإلحادية، و إن كان من غير رد على الإلحاد نفسه.

و فائدته أيضاً: الإعـراض عن الإيضـاحات الميكانيكية[218]، و فهم وجـــود ما نحســـه، و لم يكتشف إلى الآن<468> من عالم الحياة الروحية، الذي هو في غاية السعة.

فيجب علينا أن لا ننسى عند أفكارنــا، و عقائـدنا أن تحت سطح الأشياء قوى مخبأة، لا تدرك بعقولنا، و هي تفوقها قوة، و تديرها على الأكثر].

و قال أيضاً: [إن أفعال الحيـاة البيولوجيائيـة، تُشعر بأنها في حاجة إلى التبدل، و التنـوع المتتـالين، فـإذا دخل في العضوية جسم مضر، أو غير نافع، فلا بد من أن يُـدفع، أو يعـدَّل، و إذا دخل فيها عنصر نـافع، يرسل إلى الأعضــاء المختلفة، و يحدث فيها تبدلات طبيعية في غاية الموافقة للعلم، فتخلط آلاف مؤلفة من أقســام هـــذه العمليـــات الدقيقـــة، بعضـــها ببعض، من دون أن يتضـــرر أي منها بالآخر، لأنها تدار، و تساق بصحة تامة؛ فـإذا توقف منطق المراكز العصبية، الذي يأبى التسامح فذلك الموت.

فـالمراكز العصـبية، تقـوم بما نسـميه الفكـر، و النظر البيولوجيـائي، و تـدبر الحيــاة، و تحميها بما تحدثه على حسب مقتضى الأحوال من عناصر الدفاع المنوعة.

فهي كما قـال الطـبيب "بـوني يـه" بحق أعلم بما يلائم العضو المريض، من كل عالم بعلم وظائف الأعضاء، و من كل طـبيب، و الــدور الوحيد لأرقى علم، و واجبه أن ينبه تلك المراكز عند طروء الخدر عليها].

فهذه النقول من أقـوال الفيلسـوف "جوسـتاف لوبـون"، في غاية ما يليق أن يلفت إليه، لاسيما قوله: [و المسائل المعضـلة، الـتي تحلها الخلايا الحقـيرة لهـذا الموجـود الصـغير، في كل سـاعة، لو قـدر على حلها أي عـالم، لعد فوق سائر الناس، فواق الإله المعبود لعباده].

فهو يتقـــرب إلى الإيمـــان، حـــتى لا يبقى بينهما قـــاب قوسين، بل و لا قيد شعرة؛ ثم لا يـؤمن بالله[219]؛ و الرجل لا يخدم قضية إثبات الواجب، الذي هو رأس موضوع كتابنا بأقواله فقط المبنية على<469> تدقيقات عميقـة، علميـة، بل يخدمها أيضاً بعدم كونه من المؤمنين، إذ لو كان منهم لاحتمل أن يحمل الملاحــــدة كلامه -بـــالرغم من كرامته العلمية- على المحاباة لمذهبه الديني.

فكلامه في موقفه هــــــذا أشد وقعا على رؤوس أولئك الملاحـدة المكـرين لـدليل العلة الغائيـة، مما لو كـان من المؤمنين.

و هل تكـون شـهادةٌ بظهـور آثـار العلم و القـدرة، اللـتين تفوقــان كل علم، و كل قــدرة في الأشــياء، و الأعضــاء، فوق شهادة الفيلسوف "جوستاف لوبـون"، غـير المـؤمن باللــه، شهادتشه في قولـه: "لو بلغ علم أحد من العلمــاء مبلغ هـذا النفـوذ، و الإحاطـة؛ لكـان تفـوُّق على النـاس تفوق الإله المعبود على عباده"؟

أما أن الفيلسوف نفسه بعد أن قدر هـذا العلم، الـذي رآه جليا في نظـام أعضـاء الحيـوان، بأنه يليق أن يكـون علم الله، لماذا لا يعترف بصاحب هذا العلم؟

فهل يمكن علمٌ بلا عالم؟

بل، هل يمكن علم الله بدون الله؟

و لا شك أن العلم الذي رآه في الخلايا الحقيرة، و أكـبرَه، ليس للخلايا نفسها.

فلمـاذا إذن، لا يعـترف بصـاحب هـذا العلم، الـذي له قيمة علم المعبود؛ بأنه الإله المنشود نفسه، و العلم المشــهود علمـــه؛ و هو -حسب الفيلســوف- دليلاً على وجــود هـــذا الإلـــه، و إشـــرافه على نظـــام الكائنـــات ذات الحيـــاة، و غيرها...؟

فتلك مسـألة أخـرى، مسـألة الهداية الـتي يختص الله بها من يشـــاء من عبـــاده، من غـــير تفريق بين الفيلســـوف الكبير، و العامي الحقير؛ أو بين من يكون قريبـاً منهـا، أو بعيداً.

فكأن الله أودع في داخل أعضاء خلقه هذا النظـام، الـذي لا ينبغي أن يكـــون نظـــام غـــيره، و أعطى الفيلســـوف "جوستاف لوبون" الفهم المتناسب، مع دقة هذا النظـام، ليوقع الرجل في حيرة، و إعجاب فحسـب؛ حـتى يـأتي به إلى حافة الحقيقـــة، فيلمســـها بيـــده، و يزنها بميزانها اللائق، حيث يشبّه العلم الـذي دل عليه هـذا النظـام بعلم الإله المعبود، ثم بعد هذا كلـه، يتوقف في الحافة الـتي لا يُتوقف فيها بعد الوصـول إلى هـذا الحد من القـرب، و لا يعانق نفس الحقيقة!!

فالتـــدقيق العلمي في الحجـــيرة ذات الحيـــاة يـــؤدي الفيلســـوف الأول، أعـــني "وولاس"<470>، و يهديه إلى ضرورة الإيمان بالله، أو بالأصح يؤكد فيه هـذه الضـرورة، و لا يهدي الفيلسوف الثاني، أقل إكباراً لسر الحجيرة من الأول.

و هـــذا سر الهداية الـــذي قد يفـــوق كل سر من أســـرار الحياة، و حسبك أنه سر القدر، الذي عُقْدته بيـده سـبحانه و تعالى.

و آيات نظام الكائنات، و بيناته، الـتي يعظمها الفيلسـوف "جوستاف لوبون"، حق إعظامها، ثم يتلعثم في تسـميتها باسمها؛ عبر عنها الفيلسوف "فنلون" بـ "طـابع اللـه"، و أحسن ما شاء.

فهـذا الـدليل، أعـني دليل "نظـام العـالم"، أو بـالتعبير الشـائع بين علمـاء الغـرب "دليل العلة الغائيـة"؛ لحمته التجربة، و سداه اللوازم العقلية القطعيـة، الـتي لا يحـوم حولها الانحلال.

فماذا يطالبني به المترددون بعد هذا في الاعتراف بوجود اللـــه، متظـــاهرين بمظهر الاســـتناد إلى العلم الحـــديث، المثبت المبـــني على التجربـة؛ و قد عـرفت فيما سـبق، كيف يرغم ذكل المدعو "العلم الحديث" على التنـــازل عن عـــرش امتيـــازه بصـــفة "المثبَت"، بالأدلة العقليـــة، و بشهادات علماء الغرب الحديثين أنفسهم.

لأن المقصود من وصف "الإثبات"، إن كـان الحصـول على المعرفة اليقينية الضـــرورية، الـــتي لا تقبل الانحلال، فالبرهان العقلي الممـزوج بالتجربـة، أو البرهـان العقلي الخالص، أضمن له من التجربة، فـإن أبى المعـارض إلا أن آتي في صـدد إثبـات وجـود الله بـدليل تجـريبي، لا يشـوبه الاســـتدلال العقلي، فأنا أحيله على ما ســـبق في هـــذا الكتـاب غـير مـرة، و بمناسـبات مختلفة من المقارنة بين قـوتي التجربـة، و العقـل؛ و خصيصـاً على ما سـبق (ص: 198/ جـزء أول)، عند نقد قـول الأسـتاذ الغمـراوي (رقم 225 – 241).

---

[218] في هـذه النقـاط، رد بليغ على أسس المـذاهب الإلحاديـة، و إن كـان من غير رد على الإلحاد نفسه.

[219] قال في كتابه (الثور الفرنسية، و روح الثورات): [لا شك أن "جيتير"، و "مولوش"، و "فشنو"، و "الله"، و كثـير غيرها من الآلهـة، لم تكن من الوجهة العقلية إلا أوهاماً ساذجة؛ و مع ذلـك، فقد كـان لها شـأن عظيم في حياة الشعوب].

الإشارة إلى بعض المباحث، التي ينطوي عليه هذا الجزء من الكتاب:

[220] فتكون وحدة الوجود التي في مذهب الفيلسوف الإسكندراني وحدة خاصة بالعقلاء، و بأوقات إدراكهم الحق.

و عندي أن هذه النظريات نفسها برسام، و لكنها برسام كاذب. و الحق أن مرتبة الإدراك مرتبة عالية؛ و مع هذا فالله قادر على أن يخلق الإنسان من طين، أو ماء مهين، و يجعله يدرك، و يوقن من غير أن يصعده إلى مرتبة الألوهية... فمقام الإنسان المكرم بالعقل، مقام الخلافة عن الله، لا مقام الله نفسه، الذي لا يقبل الشركة. و قبل "بلوتن الأسكندراني"، الملقب بـ "الأفلاطون الثاني"، قال "سقراط" كبير حكماء اليونان: [في الإنسان من حيث أوتي العقل نصيب من اللاهوت]....	247
نعود إلى ما كنا فيه من موقف الفلسفة، بعد لجوء مدرسة "بلوتن" إلى القول بوحدة الوجود، تخلصاً من الحسبانية، و توصلاً إلى اليقين. ثم جاء فلاسفة القرون الوسطى المسيحيون، فأدخلوا الإيمان ركناً في نظرية اليقين. ثم اتسعت الشقة بين الإيمان و العقل، فكان سببا لمعاودة الحسبانية... إلى أن جاء "ديكارت"، فأعاد إلى العقل كرامته، و فتح عهداً جديداً في الفلسفة، و قضى على الحسبانية....	251
و كان يُظن أنه لا يكون لها بعث في الغرب، و لكن خاب الظن، فبعثها "هيوم"، بما هو أدهى مما كان؛ فرفع اليقين من الدين، و الدنيا، و العلم. و تسمى الحسبانية المنسوبة إليه "الحسبانية الأخيرة"....	251
و كان للإنسان قبل هيوم إيقانه على الأقل بوجود نفسه؛ فأنكر هيوم هذا اليقين أيضاً...	252
الفلاسفة الغربيون ينتهي أمرهم من الإفراط في التمسك بالتجارب إلى الاتفاق على أن علمهم لا يجاوز الشؤون، و الحوادث، و الفيلسوف "هيوم" يوافقهم على هذا اليقين، فهم يقولون: "نحن ندري الشؤون، و لا ندري ذا الشؤون".....	252
ماذا يكون حظ من اصطدم رأسه بالحائط من الإدراك؟	252-253
الدنيا على ما قال "كانت"، تدور حول النفس الناطقة، لا أن النفس الناطقة تدور حول الكائنات.....	254
فالصورة المستفادة من كتب الفلسفة، و علم النفس، أن أكثر الفلاسفة اليوم غير مستيقنين بوجود العالم الخارجي، و ربما صرحوا بنفيه بتاتاً؛ فكما أنهم تابعون في هذه المسألة لـ "كانت"، فـ "كانت" نفسه تابع لـ "هيوم"؛ فهو حسباني مثله؛ و قد عرفت أن "كانت" ينكر أيضاً وجود الروح في الخارج، حين قال بوجود الإدراك، الذي هو من الشؤون، دون المدرِك، و المدرَك، اللذين من ذوي الشؤون؛ و المنكر بالفتح في هذين الإنكارين جميع الموجودات، حتى إن الله دخل فيه، و يدخل "كانت" نفسه....	255-256
وجود العالم في الخارج عند "بركلي"، عبارة عن وجوده في علم الله، فهو داخل في صفة العلم لله؛ كما أن العالم الذي نشاهده في حالة الصورة الذهنية لنا، داخل في علمنا، ممثلا للعالم الذي في علم الله؛ و ليس هذا مذهب وحدة الوجود.....	259
يفترق "هيوم" عن "كانت"، فينكر العلم، زيادة على إنكار العالم، و ينكر قوانين العلم، لكونها مبنية على التجربة، التي مهما كثرت، و توالت، لا تفيد الكلية، و الضرورة اللازمة للقانون.....	261
اهتمام "كانت" بالعلم، و سعيه لجعله الحقيقة الوحيدة، المنقذة من الحسبانية بعد الرياضيات، و النقاطُ الضعيفة التي في مساعيه....	261-272
اختتام المطلب الأول من الباب الأول، لبيان موقف العقل من الدين؛ بقوله تعالى: ﴿و قالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾، و نقل كلمات بهذا الصدد عن فلاسفة الغرب، و الشرق....	272-274
المطلب الثاني: موقف العلم من الدين.....	275
إن العلم لا يناوئ العقل، و لا يسعه أن يناوئه، و لا أن يناوئ ما يؤيده؛ ما لم يكن مشوباً بالجهل....	275
أما العلوم المدونة، فمنها ما يؤيد الدين بتأييد مسألة وجود الله، و منها ما يحايده لعدم دخوله في موضوعه، و لا شيء من العلوم يمانع أساس الدين، و ينكر وجود الله....	276
ليس العلم الطبيعي اسماً لنزع صلة الكون بالإله الخالق، و إسناد التكون إلى الأشياء نفسها؛ و ليس بضروري أن يكون علماء الطبيعة ملاحدة، بل إنهم الأجدرون أن يعترفوا بوجود الله، بالنسبة إلى علماء العلوم الأخرى.... و الملاحدة من علماء الطبيعة، لم يلحدوا بصفة أنهم علماء، بل بسبب أنهم جهلاء مخطئون، متخطون حدود علم الطبيعة إلى ما ورائها؛ مع عدم كونهم من علمائه، فأخطأوا لما حاولوا فتح تلك المملكة بسلاح خاص بالعلم الطبيعي، و أعني به التجربة.....	277-278
كثيراً ما يقع الماديون في خطإ الالتباس بين التجربة، و الاستنتاج؛ فيستنتجون، و يخطئون فيه، لعدم كونه من صناعتهم... و من ذلك حكم المتمذهبين بمذهب النشوء و الارتقاء، مثل داروين، و أتباعه، حكماً مبيناًّ على ما يكتشف في طبقات الأرض من المستحاثات...	279-285
ماذا تقولون في أناس لا يصدِّقون وجود الله بأدلته العقلية المنطقية، ثم ترونهم يصدقون كون الإنسان من نسل القرد، أو نسل نسله المنقرض، بادعاء أن دليل الثاني، و هو التجربة، و المشاهدة، أقوى من دليل الأول؟ و الحال أن نظرية القرد، لم يستند قط إلى ما يصح إطلاق اسم التجربة عليه، و لا أن التجربة، أو أشباه التجربة أفضل من العقل.....	289
قال "كارو": [لا تثبت أية تجربة أن الحركة التي ترجع الكائنات إليها اليوم، ابتدأت من نفسها]......	289
و قال "شورول": [يقول الملحد: إن الله غير موجود، و إنما الموجود في العالم المادة غير العاقلة، و قوى لا تنفك منها؛ و هل هو في قوله هذا يتخذ التجربة مبدأ له؟ كلا، بل في إثبات الله منطق أوفق للأصول التجريبية منه في نفيه]....	291
و قال "أوليورلوج": [التجربة الدالة على وجود القوانين الميكانيكية في العالم لا تدل على عدم وجود من يديرها؛ بل هو أحرى بأن يدل على وجوده]....	293
فإذا احتاجت حركة الجسم غير الماكينة إلى محرك، فحركة الماكينة تحتاج إلى محرك، و مرتب....	294
و قال "ذيمقراط" اليوناني، جد الماديين الأعلى،	295

الذي وضع المذهب المادي، و أولاه "باكون" المرتبة الأولى بين القدماء، و فضله على "أرسطو"، في النفوذ في الطبيعة: [علة كل حركة هي الحركة التي تقدمتها، إلى غير نهاية]؛ كأن المسكين استغنى عن المحرك الأول بالتوسل إلى التسلسل الباطل، الذي خفي بطلانه على بعض الناس المعدودين من كبار العقلاء، فتغلَّب كبر خطئهم هذا على كبر منزلتهم عند الناس....	
فالفيلسوف "ذيمقراط" ذهب عنه أن الحركات المتقدمة إنماهي وسائط في انتقال الحركة إلى ما بعدها، و لا بد هناك من محرك أول، نشأ منه الحركة بالأصالة. و لعل "كانت" القائل بامتناع إثبات وجود الله بالعقل النظري، كان من أسباب قوله هذا، أنه عدل عن فكرة الحركة الميكانيكية للعالم إلى فكرة الحركة القوانية "ديناميك"، فلو اختار الحركة الميكانيكية، لرأى فيها الدلالة على وجود الله ظاهرة؛ و قد فاته في فكرة الحركة القوانية أنه لا يتشكل بها العالم المنظم....	296-297
قول فيلسوفٍ شن حربه الشعواء على النزعة الآلية المادية: [لقد أسرف علماء المعامل في تقدير علمهم إسرافاً بلغ حد الشطط، حتى ذهب بهم الوهم إلى أنهم قادرون على وضع الكون كله في أنبوبة من أنابيب اختبارهم].....	299
كتاب للأستاذ إسماعيل مظهر، فيه طعن شديدٌ على كتاب جمال الدين الأفغاني (إبطال مذهب الماديين)، و تجهيل لمؤلفه يدلان على صدق قولي في مقدمة الكتاب: "المجددون من علماء الدين زعزعوا الأزهر عن جموده على الدين، فقربوا الأزهريين إلى اللادينيين خطوات، و لم يقربوا اللادينيين إلى الدين خطوة....	302
المطلب الثالث: موقف العلم من العقل:	
بينا فيما سبق: أن العلم لا يناوئ الدين، الذي يؤيده العقل؛ و إنما المناوئون بعض المنتمين إلى بعض العلوم، الشائبون العلم بالجهل، المقوِّلوه ما لم يقله....	303
ليس العلم الطبيعي ميزان العلوم، حتى يكون ما يعلمه حقا، و ما لا يعلمه؛ و يعترف به خلاف الحق، و إنما ميزان العلوم المنطق؛ و الحاكم فيه العقل، لا التجربة، و ليس العلم الطبيعي أيضاً علم الموجود، و المعدوم على إطلاقهما، حتى يكون الوجود من حق ما يعلمه، و لا يكون من حق ما يجهله.....	304
أعلى مراتب الوجود، وجود الموجود، الذي يحكم العقل بوجوب وجوده، و استحالة عدمه؛ و لا يحكم مثل هذا الحكم، الذي لا يقبل النقض أبد الآبدين إلا العقل، لا التجربة، و لا أي علم مبني عليها....	305-306
شبهات المنكرين تتلخص في أمرين: الأول: عدم إمكان إثبات وجود الله، و قد يتعزى المؤمنون بالله أمام عدم الإمكان هذا، بأن العلم إن لم يثبت وجود الله، فلم ينفه؛ لكن ما لا يثبته العلم المثبت، يكون في حكم المنفي، و على الأقل يكون منفي الثبوت في ذلك العلم، و في نظر الذين يعتبرونه العلم الوحيد. أما أن هذا العلم لا ينفي وجود الله، و يُبقي له احتمال الوجود، فذاك لا يروي غليل المؤمنين، و لا	307-308

يكفي في صحة الإيمان بالله في نظر الإسلام أن تكون عقيدة المؤمن فيه أنه جائز الوجود، بدلا من كونه واجب الوجود....	
و الثاني من الأمرين: أن نظام العالم يجري على قوانين طبيعية، لا تتغير، فأي فائدة في وضع فرضية من نوع الأسرار، أو في فرض وجود إله عاطل تتحد إرادته بقوانين الطبيعة، و تمتز بضروراتها؟ و الجواب على هاتين الشبهتين.....	307
لله در العلماء المتقدمين، الذين استيقنوا، أولا: وجود العالم، حين لم يستيقنه "كانت" كبير فلاسفة الغرب، و أتباعه الفكريون، القائلون بأن العالم محصول إدراكنا، ثم نظروا أي العلماء المعترفون بوجود العالم مستقلا عن إدراكنا، في عدم كون الوجود ضرورياً له ضرورة ذاتية؛ فاستيقنوا منه عدم وجود هذا العالم من نفسه، و منه حاجتَه إلى موجد؛ و منها: كون هذا الموجد غير محتاج إلى موجد آخر، بأن يكون موجوداً أزلياً واجب الوجود.... لله در عقول اخترقت بنورها غياهب الغيب، فآمنت به فوق إيمانها بالشهادة....	318-323
و كتابنا هذا، يدور في معظم الباب الأول منه -على طوله الممتد إلى الجزء الثالث من الكتاب-... يدور على محور التفكير، و التنقيب، و التعقيب في مسائل معدودة عن أسس الزيغ، و الانحراف للمتعلم العصري... ضلال متأصل في الأذهان بانتشار المذهب التجريبي، و بناء العلم عليه بعد "باكون" الإنجليزي، و "كانت" الألماني، و رواج هذا المذهب في الغرب، و طروء الشك على العقائد الدينية، بتطبيق المذهب التجريبي من طريق فلسفة الوضعية... ضلال عدم رؤية التناقض في مذهب الإلحاد، المبني على تجويز استغناء العالم عن الموجد، المعبر عن هذا الاستغناء في لسان علمائنا بالرجحان من غير مرجح.... ضلال الشك في بطلان تسلسل العلل.....	323-326
المبادئ الأولى الذهنية....	326-330
فقد انجلى أن تعذر إثبات الله بالتجربة، ناشئ أولاً: من كون مسألة إثبات وجود الله، إثبات الموجود الواجب الوجود، التي يلزم أن تكون من المسائل الضرورية الثبوت، المستحيلة الخلاف. و ثانياً: من كون التجربة لا يثبت بها الضرورة، و الوجوب؛ و لهذا كانت مسائل العلم الطبيعي، و قوانينه المبنية على التجارب غير ضرورية، فلو كان الله ثابتاً بالتجربة كما يتمناه الغافلون، بدلاً من ثبوته بالبرهان العقلي، لما كان واجب الوجود مستحيل العدم، و معناه: "لا يكون الله"....	332
كثرة الوقوع في الخطإ في الأدلة العقلية، لا تنقص قيمة الدليل العقلي الصحيح، بل تزيدها... و لا يحسبني القارئ أني أغمط الدليل التجريبي محاباة للأدلة العقلية، التي يتمسك بها المتمسكون في إثبات وجود الله، فعندي وثائق من شهادات علماء الغرب، المؤيدة لفضل أدلة العقل على أدلة التجربة.....	333-336
المطلب الرابع: موقف التجربة من الدين:	
و فيه الدليل لإثبات وجود الله، المسمى بـ "دليل العلة الغائية"، و يسميه علماؤنا المتكلمون "دليل	342-350